LA GUIDA DEGLI SMARRITI TRATTATO DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA DI...

LA

GUIDA DEGLI SMARRITI

TRATTATO

DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA

DI

MOISÈ BEN MAIMON

DETTO

MAIMONIDE

Tradotto per la prima volta in francese sull' originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie ed esplicative.

DA

S. MUNK

recato in italiano con nuove note

DA

D. I. MARONI

TOMO I.

LIVORNO

TIPOGRAFIA L. COSTA E C.

1871.

LA GUIDA DEGLI SMARRITI

TRATTATO

DI TEOLOGIA E DI FILOSOFIA

DI

MOISÈ BEN MAIMON

DETTO

MAIMONIDE

Tradotto per la prima volta in francese sull' originale arabo ed accompagnato da note critiche, letterarie ed esplicative.

DA

S. MUNK

recato in italiano con nuove note

DA

D. I. MARONI

TOMO I.

LIVORNO

TIPOGRAFIA I. COSTA E C.°

1870.

SIGNOR LEONE ORVIETO (1)

La benevolenza, onde il fu vostro Signor Genitore di B. M. e tutta la vostra inclita famiglia mi furono cortesi, dai primi giorni in cui fui assunto alla Cattedra Rabbinica di Firenze; l'amicizia onde poscia Voi, Signore, costantemente mi onoraste: le eminenti doti del cuore e dello spirito che in Voi, Signore, si ammirano; e le preziose qualità dell' amabile Sposa che Iddio vi destinò, donzella egregia, rampollo d' illustri parenti; tutto ciò m' invita a celebrare il giorno de' vostri sponsali, e porgervi sinceri augurj di costante felicità.

Ma conoscendo come Voi, Signore, più di tutte cose, zeliate sempre la gloria del Giudaismo, piuttosto di dedicarvi una Canzone, vi offro questo primo volume di un' opera scientifica, che è una vera nostra gloria: La Guida degli Smarriti del Maimonide, tradotta in francese dal celeberrimo orientalista S. Munk, e da me recata in italiano, aggiungendo nuove note a quelle del Munk.

Maimonide e Munk sono due nomi che veramente glorificarono il Giudaismo, l' uno nel medio evo, l' altro nei tempi moderni; due nomi che significheranno in tutte le età = Profonda dottrina, sublime virtù.

Voglia Iddio benedire la vostra unione, e che possiate vedere i figli de' figli, non che prosperi e felici, chiari per iscienza, preclari per virtù, degni imitatori di Maimonide e di Munk.

Ho l' onore di protestarmi

Dev.mo servo ed amico

D. I. RAB. MARONI

(1) Questa lettera fu diretta, con alcuni capitoli della prima parte, al Signor Leone Orvieto di Firenze quando sposò la Sig.ra Amalia Cantoni di Pomponesco nel Maggio 1866.

LETTERA DEDICATORIA

DI

S. MUNK

AL SIGNOR

BARONE DE ROTHSCHILD (1)

SIGNOR BARONE E SIGNORA BARONESSA

Mi è grato di potere esprimervi quì la mia viva e profonda riconoscenza, per la generosa protezione onde voleste onorare questa pubblicazione, e colla quale faceste penetrare un raggio di felicità nel mio oscuro ritiro. Incoraggiando i modesti sforzi ai quali deve oramai limitarsi ogni mia ambizione, volèste dare un attestato di pia venerazione alla memoria dell' Illustre Dottore che è l'orgoglio della nostra comunione. Quest' opera dirà alle future generazioni, che, in mezzo ai fulgori che vi circondano ed agli splendidi omaggi meritati per tante chiare azioni, Voi non isdegnaste di associare il vostro Nome ai nostri celeberrimi dei tempi antichi, e circondaste col vostro ossequio i monumenti letterarj con cui si glorifica il Giudaismo. Questa non sarà, oso dire, una delle

minori glorie, fra quelle che assicurano al vostro nome la riconoscenza, e l' ammirazione della posterità.

Ho l' onore di essere con profondo rispetto

Vostro dev.mo Servo

S MUNK

(1) Il Barone James de Rothschild, banchiere, fu il quinto figlio di Meyer Anselmo, fondatore della casa. Il Barone James nacque in Francfort sul Meno il 15 Maggio 1792, e si domiciliò in Parigi nel 1812. Fondò molte opere pie, protesse gli studj ed i dotti, e fu decorato della legione d' onore e di molti ordini stranieri. Morì in Parigi il 15 Novembre 1868. — La Baronessa sua moglie ancora vivente, fu figlia al di lui fratello Salomone. (*Vedi Prefaz. nota* 25.) MARONI.

BREVI PAROLE DEL TRADUTTORE

Fra le molte traduzioni che, in varie epoche ed in varie lingue, si fecero della GUIDA del Maimonide, l' opera celebre in cui il genio di quel grande luminare d' Israel apparisce in tutto il suo splendore, la versione Francese di S. Munk, accompagnata da note dichiarative, è quella, certo, che meglio risponda al bisogno del lettore europeo, pretermessa anche la grande importanza del lavoro critico che il valente orientalista seppe compiere sul testo arabo, superando i più grandi ostacoli.

È su questa versione e su quella ebraica d' Ibn-Tibbon, che io intrapresi la presente traduzione italiana, aggiungendo anche nuove note, che stimai poter valere a far meglio comprendere le parole dell' autore e le note stesse del Munk; senza del resto occuparmi della parte filologica e di tutto quello che riguarda particolamente il testo arabo.

Seguendo l' esempio del Munk, cercai di attenermi ad una stretta fedeltà, e mirai particolarmente a rendere più facile lo studio dell' opera sulla versione ebraica di Ibn-Tibbon.

Piaccia al Signore di darmi forza sino al fine di quest' ardua impresa; in guisa che possa venirmi fatto d' interpretare degnamente il libro immortale del celeberrimo Dottore, ed a diffonderne la cognizione tra i miei correligionari e compatriotti.

FIRENZE 8 AGOSTO 1870.

D. I. RAB. MARONI

ALCUNI CENNI
SULLA VITA E SULLE OPERE PRINCIPALI
DI
S. MUNK

Dagli ARCHIVES ISRAELITES — 1867

Salomone Munk, nacque in Germania a Glogaw, nel 1803, da un povero bidello del Tempio Israelitico. Dopo avere studiato, sino all' età di quattordici a quindici anni, la scrittura ed il Talmud, con un successo che avrebbe potuto aprirgli la via al Rabbinato, si recò a Berlino onde studiare le lingue classiche, perfezionandosi nel medesimo tempo nell' ebraico. Fece il viaggio a piedi, non avendo denaro per pagare il posto in una vettura pubblica, e diede lezione di quello che sapeva per sopperire ai suoi bisogni. Fu pure con questo mezzo che si trovò in grado di pagare la retribuzione al collegio dove apprendeva il greco ed il latino. Dal Ginnasio passò all' Università, dove studiò con Hegel (1), Beck (2) e Bepp, il più celebre rappresentante della Grammatica comparata (3), e poscia si recò a Roma, attirato dalla fama di Schlegel (4), per dedicarsi esclusivamente allo studio delle lingne orientali.

Nel 1828, lasciata la Prussia, allora intollerante, arrivò a Parigi, dove, studiando contemporaneamente tre lingue orientali, l' arabo con Sacy (5), il sanscritto con Chetzi (6) ed il persiano con Quatremère (7), si procurava i mezzi di vivere dando lezioni, come a Berlino, e somministrando lavori di erudizione ed articoli critici a parecchi organi della stampa. La sua mente penetrativa ed ingegnosa, acquistò, per tal modo una profonda cognizione dell' ebraico di tutte le epoche, del caldaico, dell' arabo, del siriaco, del persiano, del sanscritto e di quasi tutte le lingue d' Europa, nè tardò molto ad essere annoverato tra i più eminenti orientalisti.

Nel 1838, entrava nella qualità d'impiegato nella Biblioteca Imperiale, dove si dedicò, per dieci anni allo studio paziente ed alla classificazione dei mss. orientali; nè interruppe la sua intrapresa, se non quando la sua vista, logorata dal lavoro, gli venne meno.

Nel 1840, dopo l'orribile persecuzione di Damasco (8), accompagnò l'Avv. Cremieux (9), in Egitto dove tradusse in arabo, senza preparazioni, i facondi discorsi estemporanei del francese oratore, contribuì a fondar scuole, ad inspirare amore al lavoro, a ridestare il sentimento dell'umana dignità in popolazioni avvilite dal sentimento di schiavitù, ed a stabilire una bella unione tra gli Israeliti di Oriente e quelli di Occidente.

Il rimanente della vita di Munk, senza essere meno feconda in opere di carità ed in virtù domestiche e cittadine, appartiene alle opere scientifiche, che costituirono la sua fama e gli aprirono le porte dell'Accademia delle Iscrizioni; cioè: La Palestina (10), le Miscelanee di filosofia ebraica ed araba, i Grammatici ebrei del secolo 10° e 11°, il suo Commento sulla grande iscrizione punica di Marsiglia, una grande quantità di dissertazioni e lavori linguistici sparsi in diversi giornali, e specialmente la traduzione francese della Guida, opera che sola basterebbe per far passare il suo nome alla posterità con quello di Maimonide. (11)

Tutti questi lavori, ai quali il celebre orientalista erasi dedicacato con passione, gli costarono quindici anni d'infermità, nè tuttavia volle trar partito della sua scienza per sollecitare onori. Fu per semplice caso che, nel 1838, il Ministro della pubblica istruzione seppe, con sorpresa, che l'autore del Catalogo dei mss. orientali della Bibl. Imperiale non avea ancora avuta la decorazione della Legione d'onore, e volle che gli fosse conferita. Così avvenne per l'Istituto; e quando la Cattedra di lingua ebraica fu vacante nel Collegio di Francia, non fece alcun passo presso il Governo per affrettare o almeno per assicurare la propria nomina.

Del resto tutto si rassomigliava, tutto si confondeva nella persona di S. Munk, l'uomo, l'Israelita, il dotto. Grande nella scienza non fu meno grande nelle virtù religiose e civili, per l'affabilità, per la modestia, per la rassegnazione colla quale sopportava le tristi conseguenze di una cecità assoluta. Segretario

prima, poi membro del Concistoro centrale Israelitico, mirò sempre alla pubblica vera utilità, ed a guidare gl' Israeliti sulla via del civile progresso. Professando la più grande libertà, quando si trattava di critica religiosa, riconoscendo sempre i diritti della ragione e la luce che risulta dalla filologia e dalla storia, nella interpretazione dei testi biblici, si mostrava tuttavia di una estrema timidezza nella via delle riforme. Egli, insomma, come disse sulla bara il più illustre e più caro de' suoi amici, Alberto Cohn (12), « Amò la giustizia e la verità; tutto ciò che era falso gl' ispirava orrore, e perciò Dio gli aveva cinto il capo colla corona della Thorà, che trae seco quella della buona fama, unico ed immortale premio, di chi si è dedicato alla bellezza e alla grandezza morale. »

Era un' anima tenera ed elevata, che sostenuta dalla possanza di tanti affetti, ed apprezzando il dono della vita, che adoperava a si buon uso, aspettava senza paura e senza impazienza il giorno eterno chiamato a succedere a questa notte passeggiera. Questo giorno arrivò improvvisamente, e fu il 6 Febbrajo 1867. = Egli fu rapito da un attacco di apoplesia, appena uscito da una seduta in cui si parlò del bene de' suoi correligionarj, a cui sempre consacrò i suoi affetti e le sue cure.

NOTE ALLA VITA DI S. MUNK

(1) Giorgio Federigo Hegel, fu il fondatore dell' ultima grande scuola di Filosofia in Germania. Nacque in Stuttgard nel 1770 e morì nel 1831. (MARONI.)

(2) Cristiano Daniele Beck, teologo, letterato, filologo ed istorico nacque a Lipsia nel 1779, e morì in Dresda nel 1832. — Quivi insegnò con molto plauso lettere greche e latine (MARONI.)

(3) M. Francesco Bepp, nacque in Magonza nel Settembre 1791. Dopo aver apprese le lingue classiche ed i principali idiomi d' Europa, si volse alle lingue orientali, cioè le lingue semitiche, il turcò ed il persiano. Nel 1812 si recò a Parigi, che era allora il centro degli studj orientali, e quivi stette sino al 1816, studiando nello stesso tempo, il sanscritto, il persiano, l' arabo, e l' ebraico. Egli fu il primo tra i Tedeschi a studiare il sanscritto, di cui pubblicò la grammatica nel 1821. L opera sua più famosa è la *Grammatica comparata*, pubblicata nel 1833, e poi una seconda volta nel 1857, con molte aggiunte e correzioni. Stampò anche un Glossario di radici e vocaboli per l' interpretazione dei testi da lui pubblicati, tra i quali il più facile è il *Nalo*, episodio del *Maha-Charata*. *(a)* (MARONI.)

(4) Federigo Schlegel, nacque ad Annover nel 1772, e morì nel 1829. Fu dotto filologo e critico di prim' ordine. Sono ammirate le varie sue opere, particolarmente il *Trattato sulla lingua e sulla sapienza degl' Indiani*, e le sue *Prelezioni filosofiche*. (MARONI.)

(5) Antonio Isaak Silv. de Sacy, nacque in Parigi nel Settembre 1758 e vi morì nel Feb. 1838. La sua vita offre poche vicissitudini. Fu celebre in filologia ed archeologia, ma più di tutto come orientalista, e lasciò importantissime opere, particolarmente nell' araba letteratura. Le più utili sono: 1° *La Chrestomatie arabe*, che è un immensa raccolta di squarci di letteratura araba, 2° *Le Favole del Pilpai (b)*; 3° *Le Sedute*

(a) Il *Maha-Charata*, o gran racconto di Wiasa, è una colossale epopea di 250,000 versi che rappresenta una delle incarnazioni di Visnù e la più vasta scena della religione indiana. La parola *Maha-Charata*, significa *gran peso*, perchè, dicono, che posto quel poema in bilancia coi quattro *Veda* (antichissimi libri sacri degl' indiani, rivelati, dissero, da Brama), prepondero. Tra i varj frammenti di poesia sanscritta, il *Nalo*, episodio del *Maha-Charata*. è quello forse che più agevolmente s' intende. È il racconto degli amori e delle sciagure di Nalo re di Niscada e di Damiante figlia di Bima re di Vidarba. Vero romanzo di patetico interesse, da porsi a fianco delle più grandi creazioni dell' arte. L' ideale della virtù femminile e della fedeltà conjugale vi sorge e splende di chiarezza, di grazia, di castità meravigliosa. (MARONI.)

(b) Questo libro, detto *Calila e Dimnà*, più conosciuto col nome di Favole di *Bidpai* o *Pidpai* o *Pilpai* (filosofo indiano), e che, secondo il Sacy, dovrebbe leggersi *Bidbai*, chiamasi in lingua indiana *Cartac Damanac*. È libro anteriore al 4. Secolo dell' Egira *(V. Introduzione nota 31. a)*. Scritto primieramente nell' India, fu tradotto in persiano, da cui in arabo e poi in ebraico da certo R. Joel. Fu poscia dall' ebraico recato in latino, in ispagnuolo, in francese. in italiano.- Alcuni confusero questo libro col romanzo turco di *Sendebar* משלי סנדבאר *Parabole di Sendebar* o *Sendebab*, forse non meno antico del libro di *Calila* e

di Hariri (V. Introduzione della *Guida*, nota 8); 4° *L' Antologia*, che è il compimento della *Chrestomatie*; 5° *La Grammatica araba*; 6° *Trattato di Prosodia*; 7° *Esposizione della religione dei Drusi*. (Maroni.)

(6) L. Chetzy, fu il primo professore di sanscritto in Parigi. Nel 1826 stampò il *Yaginadotta*, episodio del Ramayan. *(a)* (Maroni.)

(7) Stefano Quatremère, fiorì in Parigi, dove visse sino al 1858.— Fu professore di lingue orientali e lasciò molti scritti sopra quella letteratura, particolarmente sulla geografia e la letteratura dell' Egitto provando l' identità della lingua *Copta (v. pref. nota 4.)* colla lingua degli antichi Egiziani. (Maroni.)

(8) Si allude alla persecuzione degli Ebrei in Damasco, in quell' anno, motivata dalla calunnia del sangue. (Maroni.)

(9) Adolfo Avv. Cremieux, nato a Nimes il 30 Aprile 1796, è famoso, per la sua eloquenza, nel foro, pel l' amor sociale vivamente sentito e pel suo grande affetto al Giudaismo. — Egli mirò sempre alla rigenerazione degli Ebrei ed al vero progresso universale. Se nel 1840 correva a Damasco ed ancora nel 1866 a Bukarest per la difesa degli Israeliti, egli stesso nel 1848, Membro del Governo della Repubblica di Francia, pensava all' abolizione della *Tratta* dei neri, e nel 1864 invitava tutti gli Israeliti del mondo a soccorso dei Cristiani del Libano. Ora, più che settuagenario, non vive che per cooperare all' umanitario progresso. (Maroni.)

(10) La *Palestine*, è una descrizione geografica, storica, archeologica dell' antica patria degli Ebrei; e, malgrado la sua forma popolare, è uno dei migliori trattati sulle antichità giudaiche. (Maroni.)

(11) *V. Prefazione, nota* 10. (Maroni.)

(12) Alberto Cohn (Abraham Coen), nacque in Presburgo all' uscire del *Kippur* del 1814, da parenti poco agiati, ma sinceramente pii. All' età di 12 anni si recò a Vienna, dove dal 1826 al 1834, studiò filosofia in quella Università, seguitando gli studj religiosi e talmudici col Rabbino Maggiore di Vienna L. Orovitz, e dedicandosi particolarmente agli studj orientali col D.re Saalchutz.— Lavorava indefesso nella Biblioteca Imperiale, e questa sua singolare attività gli guadagnò l' ammirazione e l' amore del Professore Wenrich, distinto orientalista, che lo diresse nei suoi studj, e lo invitò a fare un corso gratuito di lingua ebraica e di esegèsi biblica nel seminario protestante. Ventenne appena, era già Professore Straordinario, e tal carica coprì sino al Maggio 1836.— In quel seminario studiò l' arabo, il persiano, il sanscritto.

Dimnà o Favole di Bilpai, *V. Notices et extraits des mss.*, *t.* 9, *pag.* 397 *e seg. e t.* 10, *p.* 427. (Maroni.)

(a) Il *Ramayan* è un poema famoso degl' Indiani, di cui fanno autore l' antichissimo Valmiki, e si pretende che risalga ai tempi più remoti. - Il soggetto ne è la vittoria di Brama *(Visnù incarnato)* sopra Ravana, principe dei *Racsciasa* o demoni. - Episodio affettuosissimo di questo poema, è la morte di *Yaginadotta*, giovine penitente; sostegno ed amore di vecchi e ciechi genitori, ed ucciso in errore tra i cespugli, mentre stava attingendo acqua pei suoi parenti. (Maroni.)

Fu il Barone Hammer *(a)*, che lo consigliò a recarsi a Parigi, onde perfezionarsi nelle lingue orientali nel Collegio di Francia, promettendogli di farlo raccomandare dal Principe di Metternik all' ambasciatore austriaco, e di parlare al Barone Salomone di Rothschild, perchè lo provvedesse di mezzi per fare il viaggio. Egli stesso, il Barone Hammer, gli diede 50 Fiorini.

Alberto Cohn partì dunque da Vienna il dì 14 Giugno 1836 ed entrò in Parigi il 1° Luglio. I primi due anni che visse in Parigi, furono due anni di lavoro e di studio, e dando lezioni si procurava i mezzi per provvedere ai proprj bisogni e per essere utile ai suoi genitori.

Nel 1838 partì per l' Italia colla famiglia del Barone James de Rothschild *(b)*, dal quale già aveva avuto l' incarico di educarne ed istruirne i figli Stette assente varj anni, ed al suo ritorno, stabilendosi definitivamente in Francia, si dedicò insieme al Munk, intimo suo amico, all' istruzione religiosa degl' Israeliti. Nel 1840, partì per Damasco coll' Avv. Cremieux, nè, certo, è d' uopo ripetere lo zelo spiegato in quella circostanza da entrambi e dall' esimio Baronetto Sir Moses Montefiore *(c)*. Tutto ciò fu già registrato dalla storia.

Da quell' epoca Alberto Cohn si dedicò a promuovere il bene degli Israeliti francesi e l' istruzione religiosa; ed a migliorare la condizione de' suoi correligionari di Palestina, dove già si recò sei volte, spandendo ovunque benefizj, e ricevendo benedizioni. *(V. le sue Lettere Israelitiche, nel Corriere Israelitico di Trieste)* (Maroni.)

(a) Giuseppe Barone de Hammer Purgstall, celebre orientalista, nacque nel 1774, in Graetz (nella Stiria). Compose molte opere filosofiche e politiche, ma particolarmente sulle cose e sulle lingue orientali. Sono celebri le sue Memorie dell' Accademia delle Scienze di Vienna. (Maroni.)

(b) *V. Lettera dedicatoria, nota 1, pag. IV.* (Maroni.)

(c) Sir Moses Montefiore nacque in Londra il 24 Ottobre 1784, e la sua origine è italiana, sebbene non si sappia quando i suoi padri abbiano abbandonata l' Italia e presa stanza in Inghilterra. Nel 1812, sposò Jehudith Coen. per cui si strinse in parentela colla famiglia Rothschild. Non ebbero figli, ma furono loro figli tutti i loro fratelli sofferenti, e quelli particolarmente di Palestina. I due coniugi Montefiore visitarono, per la prima volta. la Terra Santa nel 1827 e vi sparsero benefizj a larga mano. Nel 1837, Sir Moses fu eletto Scerifio e fatto Cavaliere. Nel 1838 fecero il loro secondo viaggio, in occasione del terremoto che quasi schiantò dalle fondamenta Tiberaide e Safeth, ed a cui era seguita la peste. Anche quella volta il loro nome fu benedetto per larghe distribuzioni, e per energici sforzi, a fine di guidare quegli Israeliti all' agricoltura ed all' industria. Nel 1840, la coppia benedetta partì alla volta di Damasco, onde ottenere giustizia pei calunniati fratelli; e nel 1818 si recarono nel cuor dell' inverno a Pietroburgo, onde far sospendere l' esecuzione di varj severi Ukaski emanati contro gl' Israeliti. Fu allora che a Sir Moses venne concesso il titolo di Baronetto.

Nel 1854, la Palestina era stata devastata da una terribile carestia: ed ecco che Sir Moses, dopo avere raccolta la somma di 500.000 franchi, muove nel 1855, sempre accompagnato dalla sua sposa, verso l' oriente; dove soddisfatti i più urgenti bisogni, promuove il lavoro, fonda stabilimenti industriali, acquista delle terre ed edifica delle case pei poveri.

Nel 1858, recasi a Roma per chiedere la restituzione del rapito fanciullo Mortara; nel 1864, dopo perduta la donna della sua gioventù, parte per Tangeri per mitigare la sorte degli Ebrei Marocchini; nel 1866, recasi di nuovo in Terra Santa, portatore dei tributi americani ed inglesi; ed ancora nel 1867, recasi in Rumenia per fare appello alla giustizia del principe Carlo, contro gli atti d' intolleranza esercitata contro gl' Israeliti.

Ecco l' uomo rispettabile che vive tuttora ottuagenario colla coscienza di non aver trascorso un giorno senza un' opera di carità, e di aver sempre difeso con zelo Israel. (Maroni.)

PREFAZIONE

DI

S. MUNK

L' opera di Maimonide, che è l' oggetto di questa pubblicazione, è abbastanza conosciuta. Tutti sanno quanta sia la sua importanza per la esegèsi e la teologia (1) biblica, e quanto sia ricca di notizie sulla storia della filosofia del medio evo, particolarmente presso gli Arabi. Non vi è passata sotto silenzio alcuna delle quistioni che interessano il teologo ; e, sebbene le soluzioni di quelle quistioni siano generalmente basate sopra una esegèsi allegorica e sopra una metafisica di lunghissimi tempi davanti, ci offrono spesso dei raggi di luce che possono, anche oggi, guidare le nostre ricerche, e servirci di fiaccola per penetrare nelle alte regioni che, per lo spirito umano, sono coperti di misteri.

Come vero fondatore di una teologia razionale (2), nella quale il pensiero filosofico conserva tutti i suoi diritti, Maimonide esercitò sui suoi correligionari una influenza decisiva, onde ancora oggi si fanno sentire le conseguenze ; ed i principj ch' egli pose, avidamente abbracciati dagli uni, e respinti con passione dagli altri, produssero una lotta da cui l' umana ragione uscì vittoriosa, dopo aver operata, tra la fede ed il pensiero, quella riconciliazione, che il gran genio del Maimonide, precorrendo i secoli, si era proposta, come il più nobile di tutti i suoi sforzi. Ma l' alta fama di quell' uomo illustre non restò rinchiusa nel recinto degli Ebrei, e quello spirito di una superiorità sì incontestabile, trovò degli ammiratori tra gli uomini più distinti di tutte le confessioni. Dotti musulmani (3) non isdegnavano di leggere la GUIDA, ed uno di loro scrisse anche, sopra alcune pagine di questa opera, un commento che possediamo ancora e nel quale fa dell' autore un grande elogio (4). In Egitto, dove viveva Maimonide, i teologi COPTI (5) studiavano la sua opera e la rendevano acces-

sibile alla loro comunione con delle copie che ne facevano fare in caratteri arabi. Presto, certamente, fu conosciuta in Europa mediante una versione latina; poichè è spesso citata dagli scolastici (6), e uomini come S. Tommaso (7) ed Alberto il Grande (8) ne invocavano l' autorità. La celebrità di cui godeva l' opera di Maimonide, mostra che non vi è la sola teologia giudaica; ed in vero, sebbene questa teologia sia stata lo scopo principale dell' autore, egli vi trattò variatissimi soggetti, con cui sostiene il suo sistema, ed il suo lavoro basato sopra vaste letture e una solida erudizione, abbonda in notizie di ogni genere che invano si cercherebbero altrove. Senza parlare della sua esposizione del sistema peripatetico-arabo (9), attinto dalle opere d' Ibn-Sinà (10), dobbiamo fare osservare precipuamente la preziosa e minuta relazione che l' autore dà, alla fine della prima parte del sistema dei Motécallemin (11) o scolastici musulmani, e le curiose notizie, che ci fornisce nella terza parte, sui libri dei Sabei (12), ancora oggi poco conosciuti e dei quali non esiste che la traduzione araba, assai difettosa, in alcune biblioteche d' Europa.

Io non devo anticipare qui ciò che nei Prolegomeni, che mi propongo di pubblicare più tardi, dovrò dire sopra l' epoca di Maimonide, sulla vita di quest' uomo illustre, sulle sue opere, sui mss. che ne esistono e sulle edizioni che ne furono pubblicate (13); ma volli fare osservare l' alta importanza della sua Guida degli Smarriti e l' interesse generale che offre quest' opera, la quale merita, per tanti titoli, di occupare uno dei primi posti tra i monumenti dell' araba letteratura, e che tuttavia non fu sinora l' oggetto di alcun lavoro critico degli orientalisti. Mentre il nostro secolo vide venire alla luce tante opere arabe, molto meno degne di occupare gli spiriti, l' originale arabo della Guida restò nascosto in alcune biblioteche; e solo la versione ebraica d' Ibn-Tibbon (14) fu pubblicata in alcune edizioni scorrettissime. È su questa versione che furono fatte due traduzioni latine, una delle quali, dicesi dovuta al medico ebreo Jacob Mantino (15), e pubblicata a Parigi nel 1520, è quasi sconosciuta, e l' altra di G. Buxtorf il figlio (16) (Basilea 1629, in 4°) è la sola che, sin quì, abbia reso accessibile il capo d' opera di Maimonide al lettore europeo. Si comprenderà facilmente che il lavoro di Buxtorf, qualunque possa essere il

suo merito, non potrebbe rispondere alle esigenze della critica. La versione d' Ibn-Tibbon, che si può chiamare un vero calco dell' originale arabo, non può essere ben compresa se non da chi possegga, nello stesso tempo la cognizione dell' arabo e quella dell' ebraico rabbinico, e che abbia acquistate cognizioni sufficienti della filosofia musulmana e della sua terminologia. Buxtorf, eccellente ebraicista, era del tutto estraneo alla lingua ed alla letteratura degli Arabi, e mancava di tutte quelle risorse indispensabili all' interprete di un' opera di questa natura. Così, la sua traduzione se permette al lettore di abbracciare l' insieme del lavoro del Maimonide, lascia molto a desiderare nelle specialità svisate da molti errori. Oltre di ciò, essa non è accompagnata da alcun commento che possa ajutare il lettore a comprendere molte precipue cose, che i contemporanei dell' autore comprendevano facilmente, e che per noi sono piene di oscurità. Dopo Buxtorf, la Guida non fu oggetto di alcun lavoro, se si eccetuino alcuni commenti moderni scritti in ebraico da autori che erano molto inferiori ad una simile impresa; ed una edizione della 3ª parte della versione d' Ibn-Tibbon, accompagnata da una traduzione tedesca e da note dichiarative di Simone Scheyer (Francfort sul Meno 1838, in 8.°) (17). Quest' ultima pubblicazione parziale, per la quale fu consultato il testo arabo, è la sola che offra un vero carattere scientifico e che risponda sino ad un certo punto al bisogno del lettore europeo (18).

Da più di venti anni, io aveva fatto il progetto di pubblicare il testo arabo della Guida, di accompagnarlo di una traduzione francese e di aggiungervi delle note più o meno estese, che potessero dare al lettore tutti gli schiarimenti necessari per l' intelgenza del testo, e coi quali potessi metterlo in grado di comprendere il pensiero dell' autore, e di giudicarlo con una perfetta intelligenza dell' epoca che vide nascere quest' opera e degli studj che gli servirono di base. Annunziai questo progetto sino dall' anno 1833 nelle mie Riflessioni sul culto degli Ebrei, pag. 80 (tom. 4° della Bibbia di Cahen (19),) dove diedi, come saggio, due capitoli della terza parte ; ma io non trovava in Parigi che dei mss. imperfetti della 2ª e della 3ª parte del testo arabo. Più tardi fui messo in possesso di un esemplare della ver-

sione ebraica dell' edizione di Venezia, che aveva in margine una copia parziale del testo arabo, particolarmente della parte prima, dal capitolo 33, sino al capitolo 71. — In un viaggio che feci ad Oxford, nel 1835, potei collazionare questo frammento con sei mss. della Biblioteca Bodlejana e compiere la prima parte, ma non potei prolungare il mio soggiorno ad Oxford, tanto, da poter dare a quel lavoro tutte le cure necessarie e fissare definitivamente il mio testo. Fu la cortesia dei Conservatori della Biblioteca di Leida che mi venne in soccorso per compiere il mio lavoro critico del testo arabo della Guida. Il fu Sig.r Veyers, onde le lettere orientali piangono la morte prematura, e la cui memoria sarà conservata con un più rispetto dagli orientalisti, mi offrì spontaneamente di mettere a mia disposizione i due mss. della suddetta Biblioteca, che mi furooo mandati a Parigi, ed il suo dotto successore, il Professore Junynboll, volle continuarmi l' insigne favore, senza cui mi sarebbe stato impossibile eseguire il mio lavoro colla religiosa esattezza onde l' importanza del soggetto mi faceva un sacro dovere. Facendo questa confessione, sento il bisogno di aggiungervi l' espressione della più viva riconoscenza.

Trovandomi finalmente in possesso dei materiali più indispensabili, mi vidi arrestato dalle molte difficoltà materiali che si oppongono ad una impresa di questa importanza. Sciaguratamente non potei pensare all' esecuzione del lavoro, se non al momento stesso in cui la Provvidenza mi fece subire la più dura prova che possa rendere impotenti gli sforzi di uno scrittore, pel quale le letture e le ricerche più minute sono insieme un bisogno ed un dovere imperioso. La perdita totale della vista pareva rendere impossibile la continuazione dei lavori ai quali aveva già consacrate tante veglie, ed a cui mi era dura cosa il dover rinunziare per sempre. Ma rinvenuto dal mio primo abbattimento e sostenuto dagl' incoraggiamenti dell' amicizia e da una generosa protezione, vidi nelle difficoltà che doveva vincere un divagamento dal dolore, e sperai a forza di perseveranza, di crearmi una consolazione con alcuni deboli avanzi letterarj salvati dal naufragio.

Deggio rendere al lettore un conto rapido dei primi frutti dei miei sforzi che mi è permesso oggi di presentargli. Questo primo volume contiene la prima parte della Guida, che è tutta

consacrata a delle quistioni preliminari, e deve preparare il lettore alla soluzione delle alte quistioni di teologia e di filosofia, trattate nelle altre due parti. L' autore vi spiega prima un certo numero di parole omonime (20) che si trovano nella S. S., ne espone i diversi significati ed insiste particolarmente sul senso figurato che si deve attribuir loro quando sono applicati a Dio, frammischiandovi delle osservazioni generali sugli studj teologici e sulla maniera onde bisogna prepararvisi. Cominciando poscia la quistione dei divini attributi (21), mostra che bisogna allontanare da Dio qualunque specie di attributi, e dichiara in qual senso si debbano intendere i diversi termini ATTRIBUTIVI usati o dagli scrittori sacri, o dai filosofi. Riassume finalmente il sistema dei teologi musulmani, adottato in parte dai teologi Ebrei di Oriente, e mostrando tutto ciò che quel sistema ha di assurdo e di arbitrario, fa vedere quanto sia impotente per dare una base razionale ai dogmi più importanti della religione e particolarmente per dimostrare l' esistenza, l' unità, e l' incorporeità di Dio e la creazione EX NIHILO.

(Si omette ciò che riguarda il testo arabo)

. . . .

Nella traduzione francese, mirai sopra tutto ad una rigorosa fedeltà, senza tuttavia trascorrere ad un letterale servile che avesse potuto nuocere alla chiarezza. Volli, quanto era possibile, che, mediante la mia traduzione, ciascuno potesse comprendere ogni parola del testo arabo, e quando il genio della lingua si ricusava assolutamente alla fedeltà che mi era imposta, diedi in una nota, a parola per parola la frase dell' originale (22). È assai facile quando si tratta dell' interpretazione di passi profondi ed oscuri, nascondere la propria ignoranza con una traduzione vaga, a periodi eleganti ; e mi parve che, in un opera di questa natura, l' eleganza dovesse dar luogo all' espressione più precisa del pensiero dell' autore. — Sovente mi fu d'uopo di fare i più grandi sforzi per palliare alcune negligenze di stile che si possono rimproverare al nostro autore, come a tutti gli scrittori arabi in generale ; nè mi dissimulo che, se per una parte la mia traduzione può soddisfare

pienamente al bisogno di chi vi cerca un soccorso per lo studio del testo originale e della versione ebraica d' Ibn-Tibbon, per altra parte, ha anche spesso bisogno della indulgenza del lettore francese, che non vuole, nè può ricorrere al testo, e che, senza darsi cura della parte filologica del mio lavoro, non cerca che di rendersi familiari, in modo facile, le materie trattate in quest' opera. Deggio aggiungere tuttavia che, quanto più mi avanzava nella mia traduzione e poteva supporre il lettore, studioso dell' arabo, sufficientemente assuefatto a certe locuzioni dell' originale, cercai sempre più di far l' utile di quelli, che leggeranno la sola traduzione, e, senza cessare di esser fedele, mi allontanai un poco dal quel letterale, che si osserverà più di tutto nell' Introduzione e nei primi capitoli. =

Accompagnai la traduzione di note più o meno numerose, più o meno estese, secondo mi pareva lo richiedessero i soggetti trattati nei diversi capitoli, ed i termini più o meno chiari usati dall' autore, il quale, com' egli stesso il dichiara sovente, si volgeva allora, a dei lettori esperti nelle diverse parti degli studj teologici e nella letteratura ad essi relativa, come pure nella filosofia del tempo. Le diverse classi di lettori ai quali è destinata questa traduzione, avranno dunque necessariamente mestieri, per comprenderla in tutte le sue parti, di vari schiarimenti che valgano, quanto è possibile, a metterli in istato di comprendere il pensiero dell' autore e di seguirlo ovunque nei suoi ragionamenti. Agli uni bisognava spiegare quel che è soggetto di esegèsi biblica e di teologia ebraica; ad altri tutto ciò che suppone una cognizione più che superficiale della filosofia aristotelica sotto la forma che aveva presa nelle scuole arabe, mediante i lavori di Al-Farabi (23) e d' Ibn-Sinà. Soventi volte bisognava rammentare alcune opinioni dei teologi ebrei anteriori all' autore, o anche citare IN EXTENSO dei passi inediti. Stimai dover dare tutti gli schiarimenti letterari e storici che il lettore non potrebbe trovare altrove, e che gli sono indispensabili per la pronta intelligenza di alcuni passi; nè si troverà nelle mie note, anche le più estese, alcuna digressione superflua. Dove bastava dare delle semplici indicazioni, fui sobrio di citazioni testuali. Indicai, quanto era possibile, tutti i passi, tanto del Talmud e dei Midrascim (24), quanto di Aristotile

e di alcuni altri autori, ai quale allude il Maimonide; indicazioni di una utilità incontestabile, e che furono generalmente trascurate dai commentatori (25). Un certo numero di note critiche, sono consacrate alle varianti del testo arabo ed alle differenze che presentano le due versioni ebraiche. Per quelli che approfitteranno della mia traduzione onde studiare la versione ebraica d' Ibn-Tibbon, stimai dover correggere, col soccorso dei mss., i principali errori che guastano l' edizione di quella versione. Si leggeranno con interesse molte note che Ibn-Tibbon aggiunse alla sua versione, come pure alcune altre dell' autore stesso (CAP. 74.), e che sin qui erano restate inedite. Desiderai, in somma, di fare in modo che quest' opera potesse servire di repertorio a quelli che cercano delle notizie sulla teologia degli Ebrei e sulla filosofia araba; ed ai minuti schiarimenti dati nelle note si aggiungerà, io spero, un' esposizione più sistematica che riserbo ai PROLEGOMENI.

Non posso terminare questa prefazione, senza attestare la mia viva gratitudine a quelli che vollero ajutarmi nel compimento della mia difficile impresa. Non tenterò di esprimere tutti i sentimenti che m' inspira il fervido amore di un amico provato, il quale sostenne più di una volta il mio coraggio che veniva meno. Alberto Cohn (26), non si è contentato di sollecitare col suo zelo l' esecuzione materiale di questa pubblicazione: la sua profonda cognizione della lingua araba lo pose in grado di cooperare attivamente alla revisione delle prove del testo e di risparmiarmi degli errori, che alla lettura potevano sfuggire al mio orecchio. Un altro amico, il Rabbino Trènel, volle collazionare la mia traduzione colla versione ebraica d' Ibn-Tibbon, ed ebbe più volte occasione di chiamare la mia attenzione sugli errori commessi dagli editori, e che dovevan essere corretti nelle note. - Finalmente un modesto savio, Clemente Mullet, che applica le sue profonde cognizioni delle lingue orientali a ricerche importanti relative alla storia delle scienze; mi soccorse, con vera amicizia, nella revisione delle prove della traduzione e nella verificazione di molte citazioni fatte nelle note. Nè devo dimenticare quelli che, con una divozione ed una pazienza a tutta prova, scrissero sotto la mia dettatura e mi fecero lunghe e penose letture che erano necessarie

alle mie ricerche. Pago qui un doloroso tributo di cordoglio alla memoria del giovane studioso Isidor Stillman, che mi ajutò per la maggior parte di questo volume, e che, rapito repentinamente da una morte prematura, mi lasciò un successore egualmente devoto nel suo amico Joseph Mistowchi, coll' ajuto del quale potei continuare e terminare questa prima parte.

Dovetti lottare con grandissime difficoltà, intraprendendo un' opera che forse è superiore alle mie forze, e ben mi avveggo di quanta pazienza e coraggio è mestieri che io mi armi per compiere in modo soddisfaciente la missione che assunsi, consultando il mio zelo, piuttosto che le mie facoltà fisiche ed intellettuali. La gravità di questa missione, ed i doveri che m' impone la memoria dell' Illustre Dottore, del quale oso tentare d' interpretare il pensiero, non mi permettono di abusare dei diritti che posso avere all' indulgenza dei dotti. È mio dovere di chiamare su questo lavoro la critica seria ed imparziale degli uomini competenti, ed accoglierò con una riconoscenza sincera le osservazioni critiche ed i consigli che mi saranno rivolti nei fogli pubblici, o che si vorrà farmi pervenire direttamente. Io mi chiamerò ben avventurato di approfittare di tutti gli avvertimenti, per correggere gli errori che avessi potuto commettere e per evitarne dei nuovi; e se questa prima parte del mio lavoro può meritare in qualche parte l' approvazione dei dotti, sarà per me un potente incoraggiamento a perseverare sino alla fine, coll' ajuto della Provvidenza, nella via lunga e difficile che mi resta a percorrere.

PARIGI Aprile 1856.

S. MUNK

NOTE ALLA PREFAZIONE

(1) *V. cap.* 17, *nota* 3, *a.* (MARONI.)
(2) *V. cap.* 17, *l. c.* (MARONI.)
(3) *V. Introduzione, nota* 32, *a.* (MARONI.)
(4) Si allude a Taurizi (Abdalà Muhamed Abu-Becher Ben Muhamed), filosofo arabo, che commentò i luoghi oscuri della *Guida*; commento che fu tradotto in ebraico da R. Isach ben-Nathan di Cordova, che fiorì nel secolo 15.° . Tauriz, ora Tebriz, è città capitale dell' Aderbaidjan, ora residenza del Principe ereditario di Persia. (MARONI.)

(5) *Copti* o *Cofti* si chiamano ancora oggi i Cristiani indigeni dell' Egitto, e che discendono da una razza promiscua di antichi Egiziani e di Greci. Gli autori arabi usavano le parole *Kobt Mars*, che equivalgono a *Copti*, per indicare gli antichi Egiziani sotto i Faraoni, o i loro discendenti all' epoca dei Greci e a quella degli Arabi (*V.* BENAMOZEGH, *Storia degli Esseni, lez.* 6, *nota* 2. *(a).*) I *Copti* si chiamarono anche *Kiateb.* (*V.* SACY. *Notices et extraits, t.* 10.) Pare accettato dai dotti che la lingua *Copta* sia l'antica egizia, come fu, con molte prove, sostenuto da Quatremère nel suo *Recherches critiques sur la letterature de l' Egypte (b).* Sulla lingua *Copta* lavorarono Kircher *(c)*, Tuck *(d)*, Blumberg *(e)*, Lacrose *(f)*, Valperga-Caluso *(g)* ed Amedeo Peyron *(h)*, il quale compilò un dizionario copto. Trattan ne pubblicò a Londra una Grammatica nel 1830, ed una più compiuta ne fece il dottor Lepsius, Segretario dell' Istituto Archeologico di Roma. Secondo lui il copto, vero linguaggio degli antichi Egiziani, è anteriore e più stabile di qualunque lingua indo-germanica o semitica. (MARONI.)

(6) *Scolastica* fu detta la filosofia che si professava nelle Scuole del medio evo. Secondo alcuni questo nome di *Scolastica* è quello di un siste-

(a) Elia Benamozegh è uno de' più dotti Rabbini del secolo 19. Nativo di Livorno, dopo fatti i primi studj, fu qualche tempo agente di Banco, ma non poteva nascondere tra le occupazioni del commercio, la sua ansietà per gli studj più severi; e quando ad essi si dedicò di proposito, sorprendenti e rapidi furono i suoi progressi, tanto, da meritare ancora giovane di essere eletto a Rabbino Predicatore di Livorno, e poi a Professore di Teologia nelle Scuole pie. Egli già pubblicò varie opere in cui si ammira molto acume d' ingegno ed una vasta erudizione. (MARONI.)

(b) *V. Vita di S. Munk, nota* 7. (MARONI.)

(c) Anastasio Kircher, dotto filologo, gesuita, nacqe in Geysen presso Fulda nel 1602, e morì in Roma nel 1680. (MARONI.)

(d) Giovanni Tuk, orientalista tedesco, nacque a Quedlinbourg nel 1806. (MARONI.)

(e) Cristiano Blumberg, dotto orientalista nacque in Sassonia, nel 1664 e vi morì nel 1735. Fu membro dell' Istituto di Francia. (MARONI.)

(f) M. di Lacrose orientalista francese visse dal 1661 al 1739. (MARONI.)

(g) Tommaso Valperga Conte di Caluso chiarissimo orientalista, nacque in Torino nel 1737 e vi morì nel 1814. (MARONI.)

(h) Vittorio Amadeo Ab. di Peyron, celebre orientalista nacque a Torino il 2 Ottobre 1785. (MARONI.)

ma; ma i professori degli Scolastici non professavano dei principj comuni, nè argomentavano insieme sopra le medesime tesi per riuscire alle stesse conseguenze. Tutti i sistemi anzi sono rappresentati nella filosofia scolastica: essa dunque non è un sistema. —

Altri la definirono: l' *applicazione della filosofia alla discussione dei dogmi della fede;* ma questa definizione non è nè chiara, nè esatta. È vero che tutti i Dottori del medio evo avevano delle preoccupazioni teologiche; il riconoscerlo è confessare semplicemente che erano del loro tempo. Quando tutte le scienze e tutte le arti volevano essere ausiliarie del dogma o del culto religioso, la filosofia sola non poteva pretendere all' indipendenza. Noi vedremo più avanti *(Introduzione, nota 18, b.)* che come gli Scolastici cristiani, facevano tra gli Arabi i *Motecallemin.* Questa definizione dunque non può essere accettata, nè veramente la scolastica può essere definita, poichè, non è una scienza distinta dalle altre scienze, nè, a parlare esattamente, è una forma particolare di filosofia, ma propriamente la filosofia di un' epoca, che ha e deve avere il carattere di quel tempo.

La definizione che meglio conviene alla filosofia *scolastica* e la più semplice, è quella che abbiamo data dal principio: *La filosofia che s' insegnava nelle scuole del medio evo.* La storia della *Scolastica* è quella delle dottrine diverse professate nelle scuole del medio evo, dall' istituzione di quelle scuole che nel tempo di Carlo Magno sino a quando fu ad esse tolta l' istruzione primaria e la direzione delle menti; quando i filosofi incominciarono a fondare la filosofia dell' esperienza e del senso comune, sulle rovine di tutti i sistemi logici, respingendo la tirannia di Aristotile e cercando nuove vie alla conoscenza umana. (Maroni.)

(7) S. Tomaso d' Aquino fu il più grande teologo della Chiesa di Occidente, ed il più grande filosofo scolastico del medio evo. Nacque verso l' anno 1227 nel territorio di Aquino e fece i suoi primi studj presso i religiosi di Monte Cassino. Più tardi vestì l' abito di S. Domenico e fu mandato a Parigi e quindi a Cologna, dove fu discepolo di Alberto il Grande *(v. la nota seg.)*. Fu ricevuto Dottore in Parigi nel 1257. — Morì nel 1274. (Maroni.)

(8) Alberto il Grande, della famiglia dei conti di Bollstadt, fu insigne filosofo scolastico del secolo 13°. Nacque in Lavingen città della Svevia, e frequentò le scuole di Padova. Entrato poscia nell' ordine dei Domenicani, insegnò con successo prodigioso in diversi luoghi, particolarmente in Cologna e Parigi. Assunto al vescovado di Ratisbona, presto se ne ritirò per dedicarsi agli studj. Non lasciò opera di Aristotile che non commentasse. Morì nel 1280. (Maroni.)

(9) *Peripatetici* o *passeggiatori* si chiamarono gli scolari di Aristotile (da *peripatein* parola greca che significa *passeggiare*), perchè quel filosofo insegnava nel Liceo passeggiando. (Anche Ibn-Tibbon *(parte 2ª Introduzione)* traduce la parola *peripatetici* משאים, nel senso di *passeggiatori.* (V. il suo Glossario ed il commento dell' Efodi, *ivi*). Quindi la filosofia di Aristotile fu

detta *peripatetica* e *peripatetici* i suoi seguaci Aristotile nacque a Stagira nel 384, avanti l' E. V. e fu maestro di Alessandro il Grande. Tra i filosofi greci, gli Arabi avevano scelto di preferenza Aristotile; ma, per quanta grande fosse l' ammirazione che professavano per lui, considerato come il filosofo per eccellenza *(a)*, non potevano ammettere il dualismo che risultava dalle sue dottrine, e quindi aggiunsero al suo sistema altre dottrine che gli erano straniere, onde ne nacque la filosofia *peripatetica-araba*, come si vedrà nel corso di quest' opera. In generale si può dire che la filosofia presso gli arabi passò quasi tutte le fasi per cui passò il mondo cristiano. Noi vi troviamo il *dogmaticismo*, lo *scetticismo*, la teoria dell' *emanazione* e, qualche volta, delle dottrine analoghe allo *spinosismo* ed al *panteismo* moderno *(b)*. (Maroni.)

(a) V. questa prima parte, cap. 5. dove il Maimonide chiama Aristotile *Principe dei filosofi*. (Maroni.)

(b) Ecco la spiegazione di queste varie dottrine. Prima di ogni discussione sopra la natura delle cose, bisogna sapere se la cognizione stessa, e, per conseguenza, se la scienza sia possibile; se lo spirito dell' uomo possa raggiungere la verità Questa quistione è risoluta in tre modi. Alcuni pretendono che la verità sfugga sempre alle nostre ricerche; che non vi sia per noi alcun mezzo per discernerla dall' errore, e che noi siamo condannati ad un dubbio universale ed irreparabile. Questo sentimento ricevette il nome di *scetticismo*. Altri pensano che la verità non sia ricusata all' uomo; che anzi possa attingerla alla sua sorgente più pura, ma a condizione che rinunci a sè stesso ed all' uso della propria ragione, naturalmente fallace; che si abbandoni ad una ispirazione o intuizione superiore alla ragione, che si lasci trascinare ad assorbire da questo moto interiore, sino a perdere il sentimento della propria esistenza ed annientarsi in Dio. Quest' opinione è detta *misticismo*. Altri, finalmente, sono pieni di fiducia nelle nostre facoltà intellettuali, e credono ch' esse ci scoprano la verità, quando sappiamo servircene, ossia, quando le sottomettiamo ad alcune regole di ordine, di metodo, di circospezione che risultano dalla loro stessa natura. Questa fede nella ragione umana, per tutte le cose onde la ragione stessa e le facoltà umane, in generale, ci suggeriscono l' idea, è ciò che costitu sce il *dogmaticismo*. Lo *scetticismo* dunque, considerato nel suo senso più rigoroso, è il contrario del *dogmaticismo*. Esso consiste, non in una semplice disposizione dello spirito a dubitare, nè in un dubbio parziale e limitato; ma in un dubbio sistematico ed universale, tanto preciso quanto la scienza, tanto vasto quanto lo spirito umano. Lo *scetticismo*, così inteso, nacque in Grecia nella scuola di Pirrone, che vi fiorì verso il 340 av l' E. V. Fu poi professato da Pietro Bayle, nativo di Carlat, nella contea di Foix, nel 1647; quindi da David Hume, nativo di Reid in Inghilterra nel 1711, e finalmente da Emanuele Kant, nativo di Konigsberg (1724-1804). *V. Diz. delle Scienz. filos.* a questi nomi. --

-- *Emanazione*, da *ex* e da *manare, effundersi*. Secondo alcuni sistemi filosofici e religiosi dell' oriente, tutti gli esseri onde si compone l' universo, spiriti o corpi, non sono che una dilatazione o una effusione, e, per conseguenza, tante particelle della sostanza divina. Esse sono uscite ed escono eternamente dal seno di Dio, senza diminuirlo, nè esaurirlo, come le faville escono dalla fiamma o come la luce si separa dal sole. Tale è, nella sua forma più semplice e più generale, la dottrina che si chiamò dell' *Emanazione*, e che è una delle forme del *panteismo*; dottrina che mediante Zoroastro (8 secoli, e secondo alcuni 12. secoli av. l' E. V.) apparve immediatamente dopo il *Sabeismo (V. più avanti*, n. 11.), nella Caldea e nella Persia. La stessa dottrina si trova, con un carattere quasi simile, in una parte della mitologia degli Egiziani; e, finalmente, nella scuola di Alessandria, la dottrina dell' Emanazione, associandosi ai più alti risultati della filosofia greca, arrivò a quella perfezione onde poteva essere suscettiva. Tale era la dottrina dei Gnostici *(V. cap.* 17, *n.* 5. *b.)*. Sarebbe facile provare, come ogni sistema panteista, implichi necessariamente il principio dell' *emanazione*: ne sia di esempio la dottrina di Spinosa. --

-- Baruch Spinosa nacque in Amsterdam nel 1632 da una onesta ed agiata famiglia di Ebrei portoghesi. Ebbe una distinta educazione, e fu istruito da Mosè Mortera Rabbino reputatissimo. Maestro di latino ebbe il medico Van der Ende, il quale, dicesi, infuse nel suo spirito i primi germi d' incredulità. Presto si mostrò disgustato delle dottrine de' suoi correligionari, e manifestò dubbi sulle idee applicate a Dio, agli angioli, all' anima. Quindi i suoi dopo vari tentativi per convertirlo, lo scomunicarono. Allora si strinse coi Cristiani. Studiò indefesso e

(10) Abu Alì al Hasein Ibn-Abdallah Ibn-Sinà, e che comunemente è chiamato Avicenna, fu uno de' più famosi filosofi arabi in Sciraz, nella provincia di Mawaralenahar in Persia, nel 10° secolo dell' E. V. e fu educato a Bekara, l' Atene orientale. Studiò filosofia e teologia a Bagdad, e quindi si applicò alla medicina, nella quale particolarmente, divenne celebre, tanto, che veniva chiamato il principe dei medici. Ibn-Sinà fu uno dei genj più singolari ed uno degli scrittori più copiosi. In mezzo alle sue pubbliche funzioni, ai suoi frequenti viaggi, e vivendo una vita turbata da politiche tempeste ed agitata da vive passioni, seppe trovare il tempo di comporre molte opere gigantesche, una sola delle quali sarebbe bastata per assicurargli uno dei primi posti tra gli scrittori di Oriente. Non rimase straniero ad alcuna delle scienze, coltivate nel suo tempo, e più di cento opere, più o meno estese, attestano delle sue vaste cognizioni e della sua attività prodigiosa.

In generale la filosofia d' Ibn-Sinà è essenzialmente peripatetica, quantunque abbia, come quella degli altri filosofi arabi, alcuni elementi stranieri alla dottrina di Aristotile. Egli riprodusse, con un ordine sistematico e con una concatenazione perfetta, tutte le parti della filosofia di Aristotile, colle aggiunte dei commentatori, e può essere considerato come il più grande rappresentante del peripateticismo del medio evo. Sebbene avesse fatte molte concessioni alle idee religiose della sua nazione, non potè trovar grazia, pel complesso delle sue dottrine, che, certo non si potevano accordare coi principj dell' Islamismo; e però i suoi libri erano vietati agli ortodossi. Morì in Ispahan di anni 58 per l' uso di rimedi troppo violenti. (Maroni.)

(11) *V. Introd. nota* 18, *a.* (Maroni.)

lesse con avidità le opere di Renato Des Cartes o Cartesio di Turena (vissuto sino al 1650), e ne dedusse un sistema metafisico, nuovo per la forma e la regolarità, ed espresso con una profonda convinzione. Frugalissimo, ed alieno ad ogni ambizione, visse ritirato, fabbricando lenti e studiando. Morì il 23 Feb. 1677 di soli 45 anni. Troppo lungo sarebbe il parlare di tutta la filosofia di Spinosa. Il suo sistema è uno sforzo potente dello spirito, ed insieme un grande esempio degli errori a cui le speculazioni astratte possono trascinare. In brevi detti: Spinosa fu pensatore supremo; ma in lui il logico dominò il metafisico e lo traviò. *Lo Spinosismo* può dirsi: un *panteismo materialista,* in cui lo aveva preceduto Giordano Bruno da Nola nel 16. secolo. --

-- Il *Panteismo* è un antico sistema filosofico, che riguarda Iddio come l' anima dell' universo, ovvero confonde l' universo con Dio. Il panteismo dice: Non vi sono cause senza effetti nè vi è sostanza senza attributi, nè eternità senza tempo, nè spazio senza estensione. In generale non vi è finito senza infinito, nè infinito senza finito. Il finito è l' estensione, la durata, il moto, la natura; l' infinito è l' immensità, l' eternità, la causa assoluta, la sostanza infinita; è Dio. Non vi può dunque essere natura senza Dio, nè Dio senza la natura in cui sviluppa e si spiega. La natura senza Dio, sarebbe un' ombra vana: Dio senza la natura, sarebbe una vana astrazione. Dal seno dell' eternità immobile, dall' immensità infinita, dalla causa onnipotente, dall' essere senza limiti, escono incessantemente, per una legge necessaria una varietà infinita di esseri contingenti ed imperfetti che si succedono nel tempo e che sono sovrapposti nello spazio; escono sempre da Dio ed aspirano sempre a rientrare in lui. Dio e la natura non sono due esseri, ma l' essere unico sotto doppio aspetto - nell' uno è l' unità che si moltiplica - nell' altra la moltiplicità che si unisce all' unità. Da un lato la natura naturante; dall' altra la natura naturata. L' essere vero non è nel finito o nell' infinito. È anzi la loro eterna, necessaria, indivisibile coesistenza. Ecco il *Panteismo.* (Maroni.)

(12) *Sabei, Sabeismo o Sabaismo.* — I dotti sono discordi sull' etimologia di questa parola. Alcuni la fanno derivare dalla parola siriaca *tsaba*, che significa *adorare*, ossia, gli *adoratori*, gl' *idolatri*; altri l' applicano agli orientali in generale; ed altri, finalmente, dalla parola ebraica צבא, onde צבא השמים *Schiera del cielo.* Comunque sia, per *Sabeismo* s' intende generalmente *il culto degli astri*, che fu sparso lungo tempo in Oriente, principalmente nella Siria, nell' Arabia, nella Caldea, nella Persia.

I *Sabei* affatto ignoti agli scrittori greci e romani, non ci sono noti che mediante gli scrittori arabi, i quali danno loro il nome di Nabatei *(a)*. Con questo nome sono mentovati da S. Girolamo, che, considerandoli, non come una setta, ma come un popolo distinto, li fa discendere da נביות *(Nebajoth)* figlio d' Ismaele. Quanto alle dottrine dei Sabei, sono riassunte dal Maimonide nella 3ª parte di quest' opera, particolarmente nei capitoli 29 e 30 *(V. le varie note ivi)*, dove ci dà pure notizia di molti dei loro libri. *(V. Extraits du Fihrist nel Journal Asiatique, Serie 3ª t. 12 pag. 246 e seg.)*. (MARONI.)

(13) Mosè ben Maimun, chiamato in arabo, Abu-Amram Musa ben Maimun ben Obidallah, e volgarmente conosciuto col nome di Maimonide,

(a) I Nabatei non sono mentovati nel testo ebraico della Bibbia, il che fa credere che questo popolo, all' epoca nella quale fiorirono gli scrittori sacri, non dimorasse ancora nelle vicinanze della Palestina. Neppure Erodoto (1) non ne parla, ma altri autori greci e latini conobbero i Nabatei, dei quali parlano sovente, e tutti si accordano a porre nell' Arabia il paese che occupava questa nazione, piuttosto attiva ed industriosa che guerriera. Secondo riferisce Giuseppe Storico (2) *(Antichità Giud. lib. 1, cap. 12.)*, i discendenti dei dodici figli d' Ismael occupavano tutto il paese che si stende dall' Eufrate sino al Mar Rosso, e che portava il nome di Paese dei Nabatei. Diodoro di Sicilia (3) *(V. lib. 2. cap. 48.)*, è il primo scrittore che ci mostri i Nabatei formanti un corpo di nazione e che ci dia spiegazioni minute sulla storia di questo popolo. Dalle varie notizie ch' egli dà risulta che Petra, capitale dell' Arabia Petrea, era pure la capitale dei Natabei, i quali vivevano sparsi nel deserto di Arabia, tra il Mar Morto ed il Golfo Arabico. Anche Strabone (4) *(Geog., lib. 17.)* lo attesta, ed Artemidoro (5), da lui stesso citato *(ivi)*. Plinio (6) dice espressamente che erano tra gli Arabi, vi-

- (1) *Erotodo, celebre storico, nacque in Alicarnasso in Caria l' anno 484 av. l' E. V. Morì a Turio in Italia assai grave d' anni. (Maroni.)*
- (2) *Giuseppe Flavio, celebre storico, nacque in Gerusalemme l' anno 37 dell' E. V., discendente per madre da' Maccabei, e per padre da una famiglia sacerdotale. Appartenne prima alla setta degli Esseni, poi a quella dei Farisei. Si distinse nella difesa di Jotapat, e, caduto prigioniero, fu condotto a Roma, dove ebbe il favore di Vespasiano e di Tito. (Maroni.)*
- (3) *Diodoro Siculo, celebre storico greco, nato in Agirio, oggi S. Filippo d' Agirone, visse sotto Cesare ed Augusto, circa 45 anni av. l' E. V. La sua* Bibblioteca *contiene la Storia Universale, in 40 libri, sino al primo anno dell' 81. Olimpiade, 60 anni av. l' E. V. Noi non ne abbiamo che 15, ed alcuni estratti degli altri. (Maroni.)*
- (4) *Strabone di Amasia, geografo greco, fiorì nella prima metà del primo secolo dell' E. V. In diciasette libri ci diede la storia della Geografia da Omero ad Augusto. (Maroni.)*
- (5) *Artemidoro, geografo greco, fiorì circa 100 anni avanti l' E. V. È nota la sua* Descrizione della Terra, *ed anche furono pubblicati alcuni suoi frammenti. (Maroni.)*
- (6) *C. Plinio Secondo, di Como, fiorì nel 1. secolo dell' E. V. Fu uno degli uomini più laboriosi: ma dei molti suoi scritti non ci arrivò che la* Storia Naturale. *Si crede morto per essersi troppo avanzato ad esaminare il Vesuvio, alla prima eruzione, nell' anno 79 dell' E. V. (Maroni.)*

nacque in Cordova il 14 Nissan 1139 dell' E. V. e, secondo altri, nel 1135. Suo padre distinto talmudista ed autore di un commento sul *Compedio di Astronomia* di Alfagarni *(a)*, lo iniziò dai suoi primi anni allo studio della teologia e delle altre scienze, ancora poco diffuse tra gli Ebrei. Ma frequentò anche le scuole arabe, dove ebbe per maestro un discepolo d' Ibn-Badja *(b)*. Quanto ai suoi rapporti con Ibn-Badja e con Ibn-Roschd *(c)*, detto Averroe, di cui, generalmente, si crede essere stato discepolo, è ormai dimostrato *(V.* Renan *Averroès* o *l' Averoismo, cap. 11. n. 16.)* che Maimonide non conobbe gli scritti d Ibn-Roschd che negli ultimi anni della sua vita, e non aveva che tre anni quando morì Ibn-Badja. Il principale maestro che ebbe negli studj teologici fu R. Joseph Ibn-Megas di Siviglia *(d)* ; ed il coraggio che ebbe a 23 anni d' intraprendere il *Commento della Misnà, (V. Introd. n. 90.)*, mostra che aveva fatto ne' suoi studj sorprendenti progressi. Questo commento, che fu la prima opera del Maimonide, lo terminò all' età di anni 30 in Egitto. Egli era stato costretto a fuggire dalla Spagna, a motivo di un decreto del Kalif Abdel-Mumen, che condannava ad espulsione tutti gli Ebrei ed i Cristiani che non avessero accettato l' Islamismo. Maimonide l' accettò esteriormente, sinchè, disposte le sue cose, potè con tutta la famiglia, partire dalla Spagna e recarsi in Africa, per qualche anno in Fez. e poi a S. Giovanni d' Acri, dove potè apertamente professare il Giudaismo, e, finalmente, in Egitto, scegliendo

cini alla Siria. Se gli storici sacri, come già si disse, non parlano mai dei Nabatei, conobbero certo il luogo che divenne la capitale di questo popolo, e lo indicano col nome di סֶלַע di cui il nome *Petra* è la traduzione *(V. Re II, 14, 7.)*. L' opinione di S. Girolamo che i Nabatei discendessero da Nebajoth, figlio maggiore d' Ismael, e quindi Arabi di origine, è combattuta da Quatremère *(Journal Asiatique, Serie 2. t. 15, p. 98. e seg.)*. Egli crede, che appartenessero alla grande famiglia delle nazioni aramee, e componessero la popolazione primitiva ed indigena delle province situate tra l' Eufrate ed il Tigri ; che fossero, insomma, i primi abitanti della Caldea e della Mesopotamia, i quali, oltre il loro nome generico di Aramei, avessero quello di Nabatei, onde si distinguevano dai popoli della stessa razza, stabiliti all' Occidente dell' Eufrate.

Quanto ai Nabatei della città di Petra, erano una colonia aramea venuta dalla Babilonia, forse all' epoca della spedizione di Nabucodonosor contro la Giudea. I Nabatei, i Siri ed i Caldei, parlavano una lingua quasi identica. *(V. Journal Asiatique, l. c.)*. (Maroni.)

(a) A'hmed o Mu'hamed Ibn-Cothain Al-Fergani, detto anche semplicemente *Al-Fargani* (Alpherganus o Alphraganu. di Fergana, nome della città dove nacque sulla fine del secolo 9., scrisse in arabo vari libri di Astronomia, tra i quali un compendio dell' *Almagesto* di Tolomeo. *(V. cap. 72. n. 1. g.)*. (Maroni.)

(b) Ibn-Badja, (Abu Becher Mohammed ben Yahya), sopranominato Ibn-Al-Sayeg *figlio dell' Orefice*, e citato dagli Scolastici col nome di *Avenpas* o *Avempas* ; fu uno dei più celebri filosofi tra gli Arabi di Spagna. Ebbe vaste cognizioni nella medicina, nelle matematiche e nell' astronomia. Le circostanze della sua vita sono ignote. Nacque a Saragozza verso la fine dell' 11. secolo, e morì, in età avanzata a Fez nel 1138. Scrisse varie opere di medicina e di matematiche, alcuni trattati di filosofia e dei commenti sopra molte opere di Aristotile. Egli fu maestro d' Ibn-Roschd. *(V. nota seq.)*. (Maroni.)

(c) Ibn-Roschd (Abu-Walid Mo'hammed Ibn-A'hmad), denominato *Averroe*, nacque nel principio del secolo 12. in Cordova, dove la sua famiglia occupava un alto grado nella magistratura. Fu uno degli uomini più dotti tra i filosofi arabi, ed il più profondo commentatore di Aristotile. Morì in Marocco il 1138. (Maroni.)

(d) Giuseppe Ibn-Megas Levita, figlio di Meir, nato in Siviglia nel 1077, fu uno dei più dotti discepoli del Rab. Isacco Alfes di Fez, venuto a Cordova nel 1013. autore dell' *Alfesi*, e gli succedette nella presidenza dell' Accademia di Cordova. Morì nel 1141, l' anno 64 di sua vita. (Maroni.)

per sua residenza la città di Fostat o il vecchio Cairo. Allora incominciarono per lui giorni migliori. Dominava l'Egitto il famoso Saladino *(a)*, del quale era amico e ministro il Kadhi Al-Tadhel, il quale avendo avuto occasione di conoscere il Maimonide e di apprezzarne le qualità eminenti, lo prese sotto la sua protezione, gli assicurò i mezzi per abbandonare il commercio di pietre preziose, a cui si era dato dal suo arrivo in Egitto, e lo fece nominare medico di Corte. E nella medicina particolarmente fu grande la sua celebrità, e, com' egli stesso scriveva a Samuele Ibn-Tibbon *(V. nota 13)*, era sempre circondato da persone che a lui si recavano da paesi lontani per consultarlo, e come medico o come filosofo, e che lo tenevano occupato anche molte ore della notte. Questo alto grado di celebrità e di fortuna, attirò contro il Maimonide molti nemici. Senza parlare, per ora, di quelli che la sua arditezza e la subblimità delle sue opere gli suscitarono contro; un certo Abilarab ben Moiscà giureconsulto spagnuolo lo accusò per la mendace e finta abjura, delitto che i mussulmani punivano colla morte. Ma il Kadhi Al-Tadel salvò il suo protetto, colla saggia osservazione, che non poteva essere colpevole d' apostasia, abbandonando una religione, che non aveva mai realmente accettata, e non ne aveva praticate le cerimonie che sotto l' impero della violenza. Fu poi attaccato nella sua riputazione, dai suoi stessi correligionari, per quella medesima simulata professione dell' Islamismo, onde si voleva giudicarlo assoluto apostata; dalla quale accusa si difese egli stesso con un opuscolo intitolato אגרת השמד *Lettera della persecuzione*, opuscolo che fu pubblicato, per la prima volta, in Germania, ora sono pochi anni.

Vivendo una vita sì agitata e sì occupata, Maimonide seppe tuttavia porsi, come scrittore, tra i più grandi genj del 12° secolo; e, mentre dagli Ebrei, era quasi universalmente onorato, come un Santo ed ascoltato come un oracolo; due illustri del Cristianesimo, Alberto il Grande *(V. nota 7.)* e S. Tommaso d' Aquino *(V. nota 6.)*, lo citavano con rispetto, e gli Arabi lo riguardavano come il primo medico ed il più gran dotto di quell' epoca.

Le sue opere possono dividersi in tre classi, che seguono altrettante epoche nella sua carriera intelletuale. Alcune si riferiscono esclusivamente alla teologia; altre alla teologia ed alla filosofia; le più numerose, non le più celebri, interessano solo la medicina. Come già si disse, all' età di 30 anni, finì il commento della Misnà, che scrisse in arabo e poi tradusse in ebraico; commento in cui sono particalarmente pregiabili, la prefa-

(a) Jussuf Saladino (Malek Nesser Sala'h-eddin), visir dell' Egitto nel 12. secolo (1137), fu noto egualmente all' Oriente ed all' Occidente. È uno di quei nomi che rifulsero per grandi e stupendissimi avvenimenti nel tempo della terza crociata. Col suo valore e colla sua saggezza divenne padrone di g an parte dell' Oriente, e, per le sue virtù civili e religiose meritò, sino al termine della sua vita, il sopranome di צלאהדין (Saladino), cioè, *bene della religione.* Fu protettore della scienza e dei dotti, particolarmente dei medici, tra i quali il Maimonide. (*V. nel Journal Asiatique, t. 5, pag. 226, un' ampia notizia della sua vita.*) (Maroni.)

zione delle sei parti della Misnà, e, più di tutte, quella di *Aboth*, divisa in otto capitoli, che sono dotte disertazioni sopra punti importantissimi di metafisica e di morale; tradotti dall' arabo in ebraico da Samuel Ibn-Tibbon. *(V. nota seg.)*

Di 39 anni intraprese le altre sue opere, fra le quali il grande יד החזקה o משנה תורה, immenso codice, che comprende tutti i risultamenti della divina Legge, tanto scritta che tradizionale; il ספר המצות *Libro dei precetti*, catalogo ragionato dei 613 precetti della Legge; ed il מורה הנבוכים *Guida degli smarriti*, opera teologica e filosofica, in cui particolarmente il genio di Maimonide apparisce in tutta la sua grandezza. Queste, dico, sono le sue opere più importanti, tra le molte che compose sino al numero 33.

Fu assai perseguitato dagl' invidiosi della sua fama, e severamente censurato per le sue opere religiose, trattate filosoficamente: e sopra tutto per la *Guida*, che dopo la sua morte fu anatemizzata e dichiarata libro eretico; e ben fu d' uopo della dottrina e dello zelo dei più distinti Rabbini di quel tempo per difendere la fama di Maimonide, a cui restò la vittoria. Morì nel Cairo di anni 70 e fu sepolto in Tiberiade. (Maroni.)

(14) Samuel Jehudà Ibn-Tibbon, visse in Granata verso la fine del secolo 12º e nel principio del 13º. Già il padre aveva grandissimo nome per molte e felici traduzioni dall' arabo in ebraico *(a)*. Samuel il figlio, grande emulatore della gloria paterna, si segnalò anch' egli colle sue opere e con molte e belle traduzioni, tra le quali quella della *Guida* fu conferita con Maimonide. Tradusse anche dall' arabo gli *Otto Capitoli (V. nota precedente)*, che più tardi furono anche tradotti in latino e stampati separatamente da Eduardo Pocok, col titolo di *Porta Mosis (V. Introd. n. 54. c.)*, e dall' arabo pure tradusse molti libri di astronomia di diversi autori. Questa famiglia d' Ibn-Tibbon, merita di occupare un posto distinto nei fasti letterari del medio evo. Le opere di Averroe e di Avicenna, furono tradotte dall' arabo in Ebraico dai diversi membri di questa famiglia successivamente; e fu su quelle traduzioni ebraiche che si fecero le versioni latine, che sparsero in Occidente la cognizione delle opere di Averroe, e con esse quelle pure di Aristotile. (Maroni.)

(15) Jacob Mantino, filosofo e medico, nativo di Tortosa, fiorì in Italia sul principio del secolo 16º e fu medico di Papa Paolo III. Tradusse in latino molti libri arabi, e molti trattati di Platone *(b)* e di Averroe. Tra-

(a) Giuda Ibn-Tibbon, fu chiamato: *Principe degli interpreti*. Oltre le sue varie traduzioni che furono stampate; abbiamo una sua lettera didascalica pel figlio Samuel col titolo אגרת המוסר, ed alcune opere rettoriche, poetiche, filosofiche, morali ed enigmatiche che sono inedite, ed alcuni suoi poemi che si conservano mss. nella Bodlejana. (Maroni.)

(b) Platone nacque nell' isola di Egina, il 430 av. l' E. V. e fu discepolo di Socrate (1).

(1) *Socrate nacque in Atene il 470 av. l' E. V. nè si sa nulla della sua gioventù. Del resto della sua vita parlò a lungo la storia e della sua accusa, della sua condanna, della sua morte. Il vero è ch' egli non credeva nulla agli Dei della repubblica. Il vero carattere della sua filosofia fu: una filosofia morale appoggiata all' osservazione interiore. Fu gran nemico dei Sofisti*. (V. Introduzione. nota 86, 6. Maroni.)

dasse pure la *Guida* di Maimonide, e fu la prima traduzione latina di quest' opera. (Maroni.)

(16) Giovanni Buxtorf, seniore, capo di una famiglia che per due secoli fu celebre nella letteratura ebraica nacque nel 1564 a Camen in Westfalia. Dopo aver viaggiato in vari luoghi della Germania e della Svizzera, pose la sua dimora in Basilea, dove fu eletto professore di lingua ebraica, ed occupò quella cattedra 38 anni. Le migliori sue opere sono: *Manuale ebraicum et chaldaicum*; *Institutio epistolaris hebraicum et chaldaicum*; *Tesaurus grammaticus linguae hebraicae*; *Biblia hebraicae et chaldaicae*; *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum.*

Giovanni Buxtorf, figlio del precedente, nacque in Basilea nel 1599. Succedette al padre nella cattedra di ebraico il 1630 e morì nel 1664. Tra le molte sue opere sono notevoli, il *Lexicon Chaldaicum et siryacum*, e la sua traduzione latina della *Guida*, di cui parla Munk. (Maroni.)

(17) La Guida fu anche tradotta da Surenhusius *(a)*, da Agostino e da Giustiniano di Genova. I Tedeschi, gli Spagnoli e gl' Inglesi hanno pure delle traduzioni della Guida. R. Mosè ben Habib *(b)* nel s o דרכי נעם ed il Volf *(c)* Bibl. Hebr. parlano della *Guida* scritta in versi ebraici da R. Matatia Cortin, spagnuolo di epoca incerta. (Maroni.)

(18) L' edizione di Venezia del 1551, e quella di Sabionetta del 1553, hanno due antichi commenti; l' uno di R. Scem-Tob figlio di Giuseppe *(d)*; l' altro di Peripot Duran, detto *Efodi (e)*. L' edizione di Sabionetta, oltre questi due commenti, ha quello di R. Ascer figlio di Abraham cognominato Bonan Kreskas *(f)*. Nel 1837 fu stampato in Presburg il *Morè ha-Morè (g)* commento della *Guida* di R. Scem-Job ben Palkira

I suoi seguaci si chiamarono *Accademici*, perchè Platone insegnava negli orti di Accademo. La scuola Accademica, considerata in generale, abbraccia un periodo di quattro secoli da Platone ad Antiocus di Ascalon che fiorì circa un secolo avanti l' E. V. Questa scuola comprende dei sistemi di una importanza e di un carattere differente. Alcuni ammettono tre Accademie: la prima quella di Platone, la 2a. quella di Arcesilao, nel 261 av. l' E. V.; la nuova quella di Carneade di Cirene nel 161. Platone ed Aristotile furono i due maggiori maestri del pensare, e può dirsi che segnino tutto il ciclo della greca dottrina. Furono due grandi ingegni che abbracciarono, in certo modo, tutto intero il campo dal pensiero e del sapere umano. (Maroni.)

(a) Guglielmo Surenhusins, professore di lingue orientali nel liceo d' Amsterdam, fioriva nel principio del secolo 18. (Maroni.)

(b) R. Mosè ben 'Habib, nativo di Lisbona, fiorì nel secolo 15. Visse lungo tempo in Napoli, e scrisse varie opere filologiche e filosofiche. Il דרכי נעם contiene varie regole di poesia. (Maroni.)

(c) Giovanni Cristoforo Wolf, nacque nell' alta Sassonia nel 1683 e vi morì nel 1759. Fu teologo e filosofo. È celebre la sua *Bibl ot.* Hebrea stampata in Amburgo nel 1715. (Maroni.)

(d) R. Scem-Tob figlio di Giuseppe, fiorì in Ispagna nel 1430 ed oltre il commento del *Morè* scrisse il ספר אמונות *De li articoli di fede* (Maroni.)

(e) Peripot Duran Aragonese detto Efodi (אפודי), dal suo libro *Efod*, fiorì sulla fine del secolo 14. e nel principio del 15. Fu coevo di Giuseppe ben Scem-Tob, padre del Scem-Tob sud. (*nota a*). Il suo מעשה אפוד (*Opera dell' efod*), è una grammatica filologica e critica della lingua ebraica, assai stimata e lodata. In essa parla di vari soggetti di erudizione sacra. (Maroni.)

(f) Ascer figlio di Abraham, cognominato Bonan Kreskas fiorì nel secolo 16. Il suo commento non è esteso come quello di Scem-Tob e dell' Efodi, ma solo sui punti difficili. (Maroni.)

(g) Vi è un altro *Morè-'a-Morè*, commento della Guida, di Abramo Abulafia spagnuolo

(a). Una specie di commento fu anche fatto sulla *Guida* col titolo di רוח חן *(b)* ed un altro finalmente di R. Mosè di Salera *(c)*. (MARONI.)

(19) S. Cahen, nacque a Metz nel 1796. Trasferitosi a Parigi, fu molti anni Direttore di quella scuola Israelitica. È celebre la sua traduzione della Bibbia che compì nel 1854. — Nel 1840 fondò il giornale mensile *Les Archives Israelites*. Fu decorato della Legione d' onore e morì nel 1862. (MARONI.)

(20) *V. Introduzione, nota* 26. (MARONI.)

(21) *V. cap.* 20, *nota* 7. (MARONI.)

(22) Talvolta, per rendere le frase più chiara, aggiunsi delle parole dichiarative, che non si trovano nel testo. (MUNK.)

(23) Abu-Nasar Mo'hammed ben Mo'hammed ben Tarkan, detto Farabi o Al-Farabi, così detto dal nome della sua città natale Farab, fu celebre fra i mussulmani come matematico e come medico, ma più di tutto come filosofo peripatetico e come uno dei commentatori più profondi delle opere di Aristotile. Visse nel secolo 10° e lasciò un gran numero di scritti, ma non ci resta di lui che alcuni trattati o in arabo o in versioni ebraiche: i suoi originali sono perduti. Avicenna confessa aver appreso da lui quanto sapeva; e Maimonide raccomandava a Samuele Ibn-Tibbon la lettura delle sue opere, particolarmente la Logica, e quella *Sui principj delle cose*. — Quest' opera fu tradotta in ebraico da Mosè Ibn-Tibbon *(d)*, ed esiste nella Bibl. Imp. in tre mss., col titolo התחלות הנמצאות. Niuna delle opere di Al-Tarabi fu tradotta in una lingua europea. (MAR.)

(24) *V. Introduzione, n.* 59 *a* (MARONI.)

(25) L' importanza che io credeva dovere attribuire a quelle indicazioni, non mi permise di arretrarmi dinanzi alle difficoltà che la mia situazione attuale oppone ad una simile impresa, e non esitai in tutte le mie ricerche, prendendo spesso per punto di partenza alcune vaghe memorie, di ascoltare lunghe letture per arrivare allo scopo desiderato. Non vi sono, io credo, nella prima parte, che solo tre citazioni delle quali non potei indicare il luogo. Un passo del *Midras* o dell' Haggadà (« Esporre ecc. »), che è così citata da R. Mosè ben Na'hman *(e)*, nel suo commen-

Kabbalista di epoca incerta. (MARONI.)

(a) R. Scem-Tob Palkira fiorì nella Spagna nel secolo 13. Finì il suo commento della Guida nel 1280, e dieci anni dopo scrisse un' apologia della *Guida* contro i Rabbini di Francia; poi un commento del Pentateuco ed alcuni trattati di Filosofia. (MARONI.)

(b) Il רוח חן può considerarsi come un breve trattato di Fisica, poichè interpreta tutto ciò che di questa scienza è detto nella Guida. Fu scritto in arabo da un anonimo e tradotto in ebraico da R. Jehudà Ibn-Tibbon. Alcuni l' attribuiscono a Giacobbe Antoli, napoletano del 13 secolo, altri allo stesso Ibn-Tibbon. (MARONI.)

(c) Mosè figlio di Salomone di Salera, città in Africa, commentò due parti della *Guida*, e la 3a parte fu intrapresa dal figlio suo Isaia che non la finì. Conservasi il mss. nella Bibl. Medicea di Firenze. (MARONI.)

(d) Moise Ibn-Tibbon, figlio di Samuele, di Granata, fiorì nel 1270. Tradusse dall' arabo vari libri di Maimonide, di Al-Farabi e di Euclide; gli *Aforismi* d' Ippocrate, le tavole astronomiche di Al-Fergani e vari libri di Aristotile. Scrisse un commento sulla Cantica. (MARONI.)

(e) R. Mosè ben Na'hman (ר' משה בן נחמן) e per abbreviatura הרמ"בן detto *Na'hmanide*, nacque in Girona nel 1191 e morì in Gerusalemme nel 1260. Fu medico, filoso-

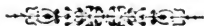
to sulla Genesi, ma che non esiste forse più nei nostri *Midrascim*; un passo di Alessandro Afrodiseo *(a)* che non aveva presso di me, ed alcune parole attribuite dall' autore a Galeno *(b)* e relative al tempo. (MUNK.)

(26) *V. Vita di Munk, nota* 12. (MARONI.)

fo, interprete, teologo, gran Kabbalista (*V. Introduzione, nota* 41 *a.*), e scrisse vari commenti ed opere. Fu uno dei difensori del Maimonide contro i Rabbini francesi. (MARONI.)

(a) Alessandro di Afrodisia (Alexander Aphrodisiaeus) così denominato da una città di Caria, luogo di sua nascita; fiorì verso la fine del secondo secolo ed al principio del 3. dell' E. V., nel tempo degli Imperatori Severo e Caracalla, dai quali ebbe l' incarico di insegnare la filosofia peripatetica; ma non si sa s' egli ministrasse quell' insegnamento in Atene o in Alessandria. Fu discepolo di Aristotile ed il più celebre de' suoi commentatori, onde veniva chiamato per antonomasia *Il Commentatore*, come Aristotile stesso era chiamato nel medio evo: *Il Filosofo*. Coetaneo di Galeno (V. la nota seg.), era da lui chiamato *Capo di mulo* per significare la robustezza del suo ingegno. *V. Diz. delle Scienze t.* 1. *pag.* 57. (MARONI.)

(b) Claudio Galeno nacque l' anno 131 dell' E. V. a Pergamo, in Asia, sotto il regno dell' Imperatore Adriano. Suo padre, chiamato Nicon, architetto distintissimo, aveva molte cognizioni in matematica, astronomia, filosofia, e possedeva anche una fortuna considerabile. Egli dunque fu il primo precettore di suo figlio. Di 14 anni, Galeno fu mandato alle scuole di filosofia, e a 17 anni si decise ad abbracciare la medicina. A 33 anni recossi a Roma, dove passò la maggior parte della sua vita, esercitando la sua arte con un successo inaudito, componendo le immortali sue opere, ed essendo riguardato da tutti come uno dei più dotti medici del suo secolo. Con ingegno vasto quanto Aristotile, altrettanto erudito e più libero, abbracciò tutte le scienze. Seguace d' Ippocrate (1) resuscitò la medicina con più splendore. Molte sue opere perirono in un incendio. Non si conosce, nè il luogo, nè il tempo preciso della sua morte. Si sa solo che pervenne ad un' età avanzatissima. (MARONI.)

(1) *Ippocrate visse nel* 318 *av. l' E. V. Fu il più famoso degli Asclepiadi di Coo, e collo spirito d' invenzione ed il buon senso, sorvolò alle opinioni dominanti. Egli per il primo avvisò il vero aspetto in cui dovevasi considerare la medicina. Sono famosi i suoi* Aforismi. *(Maroni.)*

GUIDA DEGLI SMARRITI

PARTE PRIMA

« Il mio pensiere viene a guidarvi nel cammino della verità, e ad appianarne la via.

« Venite, camminate nel mio sentiero, voi tutti che andate errando nel campo della religione.

« L' impuro e l' ignorante non vi passeranno; sarà chiamata la via sacra (1).

(1) Nella versione d' Ibn-Tibbon, questi tre versi sono posti dopo l' introduzione, e prima di questi versi vi è il testo פתחו שערים, posto al principio del primo capitolo. (Maroni.)

INTRODUZIONE (1)

NEL NOME DELL' ETERNO DIO DELL' UNIVERSO (2).

Quando tu, mio caro discepolo, Rabbi Joseph ben R. Jehudà (3) (ch' egli abbia riposo in paradiso !), ti presentasti a me, essendo venuto da un paese lontano (5) per applicarti alle mie lezioni (6), io già ti teneva in altissima stima (7), a motivo della tua grande passione per lo studio, e perchè aveva riconosciuto nelle tue poesie un amore ben espresso per le cose speculative (8); e ciò dopo che i tuoi opuscoli e le tue Makamat (9) mi pervennero d' Alessandria, e prima che potessi (io stesso) provare la tua concezione (10). Io mi diceva (da principio) (11) : Forse il suo desiderio è maggiore della sua comprensione (12) ; ma dopo che facesti, sotto la mia direzione, i tuoi studj di astronomia e di scienze matematiche (13) alle quali già prima ti eri applicato, e che devono necessariamente servire a quella di preparazione (14) ; provai a tuo riguardo una gioia ben maggiore, per l' eccellenza del tuo spirito e per la prontenza della tua concezione ; e vedendo che avevi un grande amore per le matematiche, ti lasciai libero di esercitarti in esse, sapendo quale doveva essere il tuo avvenire (15). E dopo fatti, sotto di me i tuoi studj di Logica (16), la mia speranza si attaccò a te e ti giudicai degno di rivelarti i misteri dei libri profetici, onde tu comprendessi ciò che devono comprendere gli uomini perfetti. Cominciai dunque a farti presentire le cose e a darti alcune indicazioni ; ma ben comprendeva che tu mi chiedevi di più (17), ed insistevi perchè ti spiegassi dei soggetti appartenenti alla metafisica (18) e che ti facessi conoscere a questo riguardo, a che miravano i MOTECALLEMIN (19), e se i loro metodi erano basati sulla dimostrazione o a quale arte (20) appartenevano. Io vedeva che tu già a-

vevi studiato un poco questa materia sotto altri (maestri), ma confuso e smarrito (21), la tua nobile anima ti stimolava *a trovare gli oggetti del tuo desiderio* (22). Io non cessava di stornarti da quella via (23) e ti raccomandava di prendere le cose con ordine; poichè il mio scopo era (di fare) che la verità si stabilisse per te metodicamente e che la certezza non ti sopraggiungesse come a caso. Sino che tu eri presso di me, non mi ricusai, quando si trattava di un verso o di uno dei testi dei Dottori, che chiamasse l' attenzione su qualche oggetto straordinario, di dartene la spiegazione; ma quando Iddio decretò la separazione e che tu andassi in altro luogo, quelle conferenze fecero rinascere in me una risoluzione (antica), che si era già affievolita, e la tua assenza mi impegnò a comporre questo trattato (24), che feci per te e pei tuoi simili, sebbene siano pochi. Ne feci dei capitoli separati, e di mano in mano, quello che sarà scritto, giungerà successivamente dove starai. Sta sano (25).

« Fammi conoscere il cammino che dovrò seguitare, poichè è verso di te che sollevo l' anima mia. *(Sal. 143, 8.)*

« Voi, o uomini, io chiamo, e la mia voce è (diretta) ai figli di Adam. *(Prov. 8, 4.)*

« China il tuo orecchio ed ascolta la parole dei saggi, ed applica la tua mente alla mia scienza. *(Prov. 22, 17.)*

Questo trattato ha primieramente lo scopo di spiegare il senso di alcuni nomi (26), che si presentano nei libri profetici. Tra questi nomi alcuni sono *omonimi* (27), ma che gl' ignoranti prendono in uno dei sensi, nei quali l' omonimo è usato; altri sono *metaforici* (28) e vengono intesi nel senso primitivo da cui la metafora fu presa; altri, finalmente, sono *anfibologici* (29), in guisa che talora si credono usati come nomi *appellativi* (30), e talora si credono essere *omonimi* (31). Lo scopo di questo trattato non è di far comprendere tutti questi nomi alla generalità degli uomini o a' quelli che principiano a studiare; nè d' istruire chi non istudia che la scienza della Legge, ossia, la sua interpretazione tradizionale (32); poichè lo scopo di tutto questo trattato e di tutto ciò

che è della stessa specie (33), è la scienza della Legge nella sua realtà; o anzi, il suo scopo è di sorvegliare (34) l'uomo religioso il quale abbia stabilito nell' animo la verità della nostra legge, e sia divenuta per lui un oggetto di fede; che sia perfetto nella sua religione e nei suoi costumi; che abbia studiato le scienze dei filosofi e ne riconosca i diversi soggetti, e che la ragione umana lo abbia tratto e guidato per farlo entrare nel suo dominio; ma che sia imbarazzato pel senso esteriore (letterale) della Legge e da ciò che sempre comprese o che gli fu fatto comprendere del significato di quei nomi omonimi, e metaforici, e antibologici, onde resti nell' agitazione e nello smarrimento. Si lascerà egli guidare dalla sua ragione e rigetterà quel che apprese riguardo a questi nomi? Crederà allora avere rigettati i fondamenti della Legge. O si atterrà a quello che ne comprese (35) senza lasciarsi trarre dalla sua ragione? Avrà dunque voltate le spalle alla ragione e se ne sarà allontanato, credendo tuttavia di avere avuto un danno ed una perdita nella sua religione (36), e persistendo in quelle opinioni immaginarie, per le quali si sentirà inquieto ed oppresso, onde non cesserà di provare dolori nel cuore ed un grande smarrimento.

Questo trattato ha ancora un altro scopo: è quello di spiegare delle allegorie (37) oscusissime che s' incontrano nei libri profetici, senza che sia ben chiaro esser esse allegorie, e che, invece, l' ignorante e lo stolto le prendono nel loro senso esteriore; senza vedervi un senso esoterico (38). Ed anche se le esamini un uomo veramente istruito, ne risulta per lui pure un grande smarrimento, se le prende nel loro senso esteriore; ma quando gli avremo spiegato il significato dell' allegoria, o che gli avremo detto ché è un' allegoria, sarà posto sulla via e salvato da quello smarrimento. È perciò che io chiamai questo trattato דלא׳לה אלחאירין *Dalálat al-Háyirín* (La Guida di quelli che sono indecisi o smarriti (39).

Io non dico che questo trattato allontanerà, per chi l' avrà compreso, ogni specie di dubbio, ma dico che allontanerà la maggior parte delle oscurità e le più gravi. L' uomo intelligente non mi richiederà, quando avrò parlato di un soggetto, che lo termini, o quando avrò incominciata l' interpretazione di un' allegoria, che

esaurisca tutto quello che fu detto riguardo a quell' allegoria: questo, un uomo intelligente non potrebbe farlo a viva voce, in una conversazione (40), e come potrebbe comporne un libro senza esporsi ad essere bersaglio di ogni ignorante presuntuoso, il quale scaglierebbe contro di lui le frecce della sua ignoranza?

Già demmo, nelle nostre opere talmudiche (41), molte sommarie spiegazioni di questa specie, risvegliando l' attenzione sopra molti soggetti, e quivi pure facemmo osservare che il מעשה בראשית *Racconto della Creazione* è la *scienza fisica*, ed il מעשה מרכבה *racconto del Carro Celeste* è la scienza *metafisica* (42), e spiegammo questa sentenza (43): ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים *Nè* (si dovrà interpretare) *la mercabà, neppur ad un (allievo) solo, se non quando fosse un uomo saggio, capace di comprendere colla sua propria intelligenza,* (ed in questo caso) *gli si comunicheranno solo i primi elementi.* » Tu dunque non mi domanderai quì, se non i primi elementi. Questi stessi non si trovano, nel presente trattato, disposti in ordine e di seguito, si anzi sparsi e mischiati ad altri soggetti che si volevano spiegare, poichè il mio scopo è (di fare in modo) che le verità vi siano presentite e poscia si nascondano, onde non essere in opposizione al pensiero di Dio, a cui non sarebbe possibile opporsi, ed egli stesso fece che le verità, le quali hanno per oggetto precipuo di fare comprendere Iddio, fossero nascoste alla generalità degli uomini, come disse (il Salmista): סוד ה׳ ליראיו « *Il segreto del Signore è per quelli che lo temono* » *(Sal. 25. 14.)*

Riguardo poi alle cose della fisica, è d' uopo sapere che vi sono dei principj che non possono esser insegnati chiaramente come sono in realtà. Tu conosci ciò che dicono i Dottori (44): ולא במעשה בראשית בשנים « *Nè (si interpreterà) il* מעשה בראשית *dinanzi a due persone* »; ora se alcuno interpretasse tutte queste cose in un libro, le *interpreterebbe* a migliaja di persone: Ed è perciò che, anche nei libri profetici, questi soggetti sono presentati con delle allegorie, ed anche i Dottori ne parlarono con degli enigmi e delle allegorie, seguendo l' esempio dei libri (sacri), perchè sono cose, che hanno un intimo rapporto colla scienza metafisica, e che anche fanno parte dei misteri della metafisica. Non si deve credere che vi sia un solo tra di noi, il quale conosca quei gravi

misteri in tutta la loro estensione (45). Non è così: si, anzi, la verità ci apparisce talora in modo da sembrarci (chiara come) il giorno, e talora è celata dalle cose materiali ed usuali (46), talmente che ricadiamo in una notte profonda, quasi come eravamo da prima, e siamo allora come l' uomo che, trovandosi in una notte profondamente oscura, vi vegga talora splendere un lampo. Vi sono alcuni tra di noi a cui balena molte volte successivamente (47), onde sono a così dire, costantemente ed incessantemente circondati di luce, e la notte diviene per loro come il giorno, e tale fu il grado del maggiore dei profeti, al quale fu detto: ואתה פה עמד עמדי « *E tu resta qui presso di me* » *(Deut, 5, 28.)*, e di cui fu detto: כי קרן עור פניו « *Poichè raggiava la pelle della sua faccia* » *(Esodo, 34, 29)* (48). Vi sono altri a cui balena una sola volta in tutta la loro notte, ed è il grado di quelli onde fu detto: ויתנבאו ולא יספו « *Ed essi profetizzarono e non continuarono* » *(Num. 11, 25.)* (49). Per altri, finalmente, vi sono tra un baleno e l' altro, degl' intervalli più ò meno lunghi, ma vi sono anche di quelli che non arrivano ad un grado (tanto alto) onde le loro tenebre siano illuminate da un baleno: (esse non lo sono), invece, se non come da un corpo terso o altra simile cosa, come delle gemme, o altra delle cose che risplendono nelle tenebre della notte. Ed anche quella poca luce che risplende per noi (50) non è continua, ma apparisce e si nasconde, come se fosse *lo splendore della spada che si volge (Gen 3, 24.)*. È dunque secondo queste circostanze che variano i gradi degli uomini perfetti. Quanto a quelli che mai non veggono la luce (51), ma vanno erranti nella notte (52), quelli onde fu detto: לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו « *Non conoscono nulla e non comprendono nulla, si aggirano fra le tenebre* » *(Sal. 82. 25.)*; quelli a cui la verità è affatto celata, quantunque chiaramente apparisca, onde fu detto: ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים « *Ed ora non veggono la luce chè risplende nei cieli* » *(Giob., 37, 21)*, ed è la generalità degli uomini; (quanto a quelli, io dico) non vi è ragione di mentovarli in questo trattato.

Bisogna (poi) sapere che, quando uno degli uomini perfetti desidera, secondo il grado della sua perfezione, pronunziarsi o verbalmente o in iscritto, sopra alcuna cosa ch' egli abbia compresa riguardo a questi misteri, non gli è possibile esporre, nep-

pure quello che ne comprese (53), con chiarezza perfetta e con ordine, come farebbe per le altre scienze ond' è l' insegamento diffuso. Gli accadrà, invece, per l' insegnamento degli altri ciò che gli avvenne ne' suoi proprj studj, ossia, che la cosa apparirà o si farà presentire, e poscia si nasconderà, poichè si direbbe, tale essere la natura di questa cosa, sia molta o poca (54). Perciò tutti i savi metafisici e teologici (55), amici della verità, quando volevano insegnare una cosa di questo genere, non ne parlavano che con delle allegorie e degli enigmi, e moltiplicando le allegorie, ne usavano di diverse specie ed anche di diversi generi, e la maggior parte in modo di far comprendere il soggetto a cui miravano, o in principio dell' allegoria, o in mezzo o in fine, a meno che non si potesse trovare dal principio al fine, un' immagine che si applicasse a quella cosa. (Talvolta) anche il soggetto che si voleva insegnare allo studente, sebbene fosse un soggetto essenzialmente uno, lo dividevano, mettendolo in molte allegorie lontane le une dalle altre, ma ciò che riesce ancora più oscuro, si è quando una sola allegoria si usi per diversi soggetti, in modo che il principio dell' allegoria si applichi ad un soggetto e la fine ad un' altro. = Talvolta ancora tutta l' allegoria si usa per due soggetti analoghi in quel genere di scienza. Finalmente, quando alcuno voleva insegnare senza fare uso di allegorie e di enigmi, vi era nelle sue parole un' oscurità ed una brevità che stava in luogo dell' uso delle allegorie e degli enigmi. Si direbbe che i Savi ed i Dottori fossero guidati riguardo a questo dalla volontà di Dio, come le loro disposizioni fisiche li guidano (per altre cose). (56).

Oltre di che, non vedi tu, come Iddio supremo volendo perfezionare e migliorare lo stato delle nostre società colle leggi pratiche (il che non può farsi se non dopo (avere stabiliti) alcuni dogmi razionali, la cui prima condizione è di comprendere la divinità secondo la nostra facoltà, cosa che non può essere se non per mezzo della scienza metafisica, alla quale pure non si arriva se non mediante la scienza fisica, poichè questa è limitrofa alla metafisica (57) e la precede nell' insegnamento, il che è chiaro per chi fece questi studj), (non vedi, dissi,) ch' egli pose al principio del suo libro il racconto della creazione, che è la scienza fisica, come abbiamo spiegato? Ma, per la gravità e per l' importanza di

questa cosa, e perchè la nostra facoltà è insufficiente per comprendere il più grave dei soggetti in tutta la sua realtà; furono scelte per parlarci dei soggetti profondi onde la divina sapienza giudicava necessario di trattenerci, le allegorie, gli enigmi e delle parole estremamente oscure, come dissero (i Dottori): להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר לפיכך סתם לך הכתוב בראשית ברא וכו׳ « *Annunziare la grandezza dell' opera della Creazione a dei mortali è cosa impossibile; perciò la Scrittura disse in un modo oscuro: In principio Iddio creò ecc.* » Ti avvertirono dunque che le cose mentovate sono *oscure*. Tu conosci anche queste parole di Salomone: רחוק מה שהיה ועמק עמק מי ימצאנו « *Ciò che esiste è lontano (dalla nostra intelligenza); è profondissimo, chi può trovarlo?* » *(Ecc., 7, 24)* Per parlare di tutti questi soggetti si servirono di parole omonime, affinchè gli uomini volgari potessero prenderle in un senso, secondo la misura della loro intelligenza e della debolezza della loro concezione, e l' uomo perfetto, che avesse ricevuta dell' istruzione, potesse prenderle in un altro senso.

Noi avevamo promesso, nel commento della Misna (58), di spiegare alcuni soggetti difficili (in due opere, cioè,) nel Libro della Profezia e nel Libro dell' Armonia (59). Quest' ultimo è un libro nel quale avevamo promesso di spiegare le oscurità di tutte le Derascioth (דרשות) (60), onde le parole esteriori sono in grande discordanza colla verità e si allontanano dal ragionevole, e che sono tutte allegorie. Ma quando già sono molti anni, avemmo comminciati quei libri e ne avemmo composta una parte, le spiegazioni date non ci piacquero; poichè ci sembrava che, procedendo noi stessi mediante allegorie e nascondendo quel che deve restare nascosto, non ci saremmo allontanati dallo scopo primitivo delle (Derascioth), nè avremmo fatto, a così dire, che sostituire un individuo ad un altro individuo della medesima specie, ma spiegando quel che ha bisogno di spiegazione, ciò non sarebbe convenuto alla generalità degli uomini, e noi tuttavia altro non desideravamo se non di spiegare al popolo il senso delle Derascioth e le parole oscure delle profezie. = Ci sembrava anche che un ignorante, tra la moltitudine dei Rabbini, studiando quelle Derascioth, non vi troverebbe alcuna difficoltà, poichè chi è ignorante, indolente

e privo di cognizione riguardo alla natura dell' Ente, non trova inverosimili neppure le cose impossibili. Ma se, invece, fosse un uomo perfetto e distinto che le studiasse, gli accadrebbe necessariamente una di queste due cose: o le prenderebbe nel senso esteriore, ed allora avrebbe una cattiva opinione dell' autore, cui riputerebbe un ignorante, nè in ciò vi sarebbe nulla che potesse abbattere le basi della fede, o attribuirebbe loro un senso esoterico, ed allora ne uscirebbe salvo, fosse poi manifesto per lui il (vero) senso esteriore delle parole o non lo fosse.

Oltre di che, per quello che riguarda il significato della Profezia, l' esposizione de' suoi diversi gradi e l' interpretazione delle allegorie de' suoi libri; tutto ciò sarà spiegato in altra maniera nel presente trattato. Per tutti questi motivi adunque, desistemmo dal comporre quelle due opere quali erano state (concepite); e ci limitammo (per parlare delle basi della Fede e delle verità generali con brevità, facendo presentire (le cose) in un modo che si avvicinasse all' esposizione chiara). a ciò che dicemmo nella grande opera talmudica משנה תורה *(Misnè Torà)*.

Quanto al presente trattato, io rivolgo la parola come già dissi, a chi abbia studiata la filosofia e che abbia acquistate delle scienze vere, ma che, credendo alle cose religiose, sia imbarazzato pel loro senso, riguardo al quale i nomi oscuri e le allegorie lascino nell' incertezza (61). Daremo anche in questo trattato dei capitoli nei quali non si tratterà di alcuna parola omonima; ma un capitolo servirà di preparazione ad un altro (62), o chiamerà l' attenzione sopra dei significati di una parola omonima di cui non vorrò espressamente parlare in quel luogo; un altro capitolo spiegherà qualche allegoria o avvertirà che un tal soggetto è un' allegoria; alcun altro ancora conterrà dei soggetti difficili, riguardo ai quali si crede talvolta il contrario di ciò che è la verità, o a motivo di alcuni omonimi, o perchè si confonde l' immagine colla cosa che deve rappresentare, o si prende la cosa rappresentata per una immagine (63).

E poichè parlai delle allegorie, prenunzieremo una proposizione, che è questa « Sappi che la chiave per comprendere tutto quello che dissero i profeti e per conoscerlo in tutta la loro realtà, è di comprendere le allegorie ed il loro senso e saperne in-

terpretare le parole. Già sai ciò che l' Altissimo disse: וביד הנביאים אדמה « *E per mezzo dei profeti faccio delle similitudini.* » *(Osea 12, 11)*; ed anche conosci quest' altro passo: חוד חידה ומשל משל « *Proponi un enigma e fa una parabola.* » *(Ezech. 17, 2)*. Sai ancora che a motivo del frequente uso, fatto dai profeti, delle allegorie, il profeta disse: המה אמרים לי הלא ממשל משלים הוא « *Essi dicono di me: Non è egli uno che fa delle allegorie* » ? *(Ivi 21, 5)*. E sai finalmente come Salomone abbia principiato (il suo libro): להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידתם « *Per intendere l' allegoria ed il discorrere eloquente, le parole dei saggi ed i loro enigmi.* » *(Prov. 1, 6)*.

E nel (מדרש) Midras (64) dissero: למה היו דברי תורה דומים עד שלא עמד שלמה לבאר שהיו מימיו עמוקים וצוננים ולא היה אדם יכול לשתות מהם מה עשה פקח אחד ספק חבל בחבל ומשיחה במשיחה ודלה ושתה כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר עד שעמד על בוריה של תורה « A che si somigliavano le parole « della Torà prima che venisse Salomone? Ad un pozzo le di « cui fresche acque erano poste in una profondità, talmente, che « alcuno non poteva berne. Che fece allora un uomo intelligen- « te? Attaccò delle funi una all' altra e dei fili uno all' altro ed « attinse e bevve. Così Salomone passò da un' allegoria all' al- « tra e da un discorso all' altro, sinchè approfondò le parole del- « la Torà. » Tali sono le parole testuali. Io non credo che fra gli uomini dotati di buon senso vi sia un solo, il quale pensi che *le parole della Torà* alle quali qui si allude e che si cercò di comprendere, mediante la (precedente) intelligenza del senso delle allegorie, siano i precetti riguardanti la costruzione delle capanne, i rami di palma ed il diritto relativo ai quattro custodi (66); che anzi, vollero, indubitatamente parlare qui dell' intelligenza delle cose profonde (67). Nello stesso luogo del Midras si dice: רבנן אמרי זה שמאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו עד שהוא מדליק פתילה שכאיסר מוצא את המרגלית כך המשל הזה אינו כלום ועל ידי המשל אתה ראה את דברי תורה « I Rabbini dicono: Se alcuno « perde un siclo o una perla nella sua casa, non ha d' uopo che di « accendere uno stoppino (del valore) di un obolo per trovare la « perla; e così l' allegoria, in sè stessa non è nulla, ma per

« mezzo dell' allegoria tu comprendi le parole della Torà. » Tali sono ancora le parole testuali. E considera com' essi dicono chiaramente che l' interiore delle parole della Torà è la perla e che il senso esteriore di ogni allegoria non è nulla, e come assomiglino il senso nascosto e rappresentato nelle parole esteriori dell' allegoria ad una perla che alcuno abbia perduto nella sua casa, che sia oscura e piena di mobiglie (68). Quella perla esiste (69), ma egli non la vede e non sa dove sia: è dunque come se più non fosse in sua proprietà, poichè non ha alcun mezzo per trarne profitto, sino che abbia, come fu detto, acceso il lume, ed è a ciò che assomiglia l' intelligenza del senso dell' allegoria.

Il Saggio disse: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו *« Come pomi d' oro in filigrana* (משכיות) *d' argento, cosi è una parola detta secondo le diverse sue facce. » (Prov. 21, 2)* (70). Ascolta la spiegazione di questo passo. Sono detti משכיות certi cesellamenti reticolari, ossia, che vi sono delle aperture (formate) da maglie estremamente fini come i lavori degli orefici; e si chiamano cosi perchè lo sguardo vi penetra, poichè la versione caldaica di וישקף *(egli riguardò)* è וְאִסְתְּכִי (71). Dice dunque: come un pomo d' oro in una filigrana d' argento con aperture minutissime, cosi è la parola detta secondo le due sue facce. E vedi come questa sentenza si applichi bene all' allegoria bene ordinata; poichè dice che il discorso che ha due facce, ossia, che ha un senso esteriore ed uno interiore, deve avere l' esteriore bello come l' argento, ma il suo interiore deve essere ancor più bello del suo esteriore, in guisa che il suo interiore sia in confronto del suo esteriore come l' oro accanto all' argento. Bisogna anche che vi sia nel suo esteriore qualche cosa che possa indicare a chi lo esamini, ciò che vi è nel suo interno, come questo pomo d' oro che fu coperto con una filigrana d' argento a maglie sommamente fini: se alcuno lo vede da lungi o senza esaminarlo attentamente, crede che sia un pomo d' argento, ma se un uomo di acuta vista lo esamini bene attentamente, si mostrerà a lui ciò che vi è di dentro e riconoscerà che è oro. Così avviene delle allegorie dei profeti: le loro parole esteriori (inchiudono) una sapienza utile per molte cose, e tra le altre pel miglioramento dello stato delle umane società, come ciò apparisce nelle parole esteriori dei Proverbi (di Salo-

mone) (72) e di altri discorsi simili; ma il loro senso interiore è una sapienza utile per le credenze, avendo per oggetto il vero in tutta la sua realtà (73).

Sappi ancora che le allegorie profetiche sono di due specie: in alcune di loro ogni parola deve avere un senso (particolare); e ve ne sono delle altre nelle quali il complesso dell' allegoria annunzia l' insieme del soggetto rappresentato, ma vi si trovano anche molte parole, senza che ciascuna aggiunga alcuna cosa a quel soggetto rappresentato, e che servono solo all' abbellimento dell' allegoria ed alla eleganza del discorso, o a nascondere con più cura il soggetto rappresentato, onde il discorso sia costantemente concepito quale deve esserlo, secondo il senso esteriore dell' allegoria. Bisogna ben comprendere questo. =

Un esempio della prima specie delle allegorie profetiche si trova in questo passo: והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה « *Ed ecco una scala situata in terra e la sua cima giungeva al cielo ecc.* » *(Genesi 28. 12.)*; poichè la parola *scala* indica un soggetto, le parole *situata in terra* un secondo, le parole *e la sua cima giungeva al cielo* ne indicano un terzo, le parole ed *ed ecco gli angioli di Dio* ne indicano un quarto, la parola *salivano* ne indica un *quinto*, le parole *e discendevano* ne indicano un sesto, e le parole *ed ecco il Signore stava al di sopra,* ne indicano un settimo, in guisa che ogni parola che si presenta in quest' allegoria aggiunge qualche cosa al complesso del soggetto rappresentato. Un esempio della seconda specie delle allegorie profetiche, si trova nel passo seguente. *(Prov 7. 6. e seg.)*: כי בחלון ביתי בעד אשנבי נשקפתי וארא בפתאים אבינה בבנים נער חסר לב˙ עבר בשוק אצל פנה ודרך ביתה יצעד˙ בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה˙ והנה אשה לקראתו שית זונה ונצרת לב˙ המיה היא וסררת בביתה לא ישכנו רגליה˙ פעם בחוץ פעם ברחבות וכו' והחזיקה בו וכו זבחי שלמים עלי וכו' על כן יצאתי לקראתך וכו' מרבדים רבדתי וכו' נפתי משכבי וכו' לכה נרוה דדים וכו' כי אין האיש בביתו וכו' צרור הכסף וכו' הטתו וכו': = « Poi-
« chè dalla finestra della mia casa e dalla mia gelosia riguerdai.
« E vidi tra i semplici, e considerai tra i giovanetti un giovane
« forsennato. Egli passava nella piazza pubblica presso un ango-
« lo (74), si avanzava verso la casa (ov' ella abitava). Nel cre-

« puscolo, sull' imbrunire del giorno, nel bujo della notte e nella
« caligine. Ed ecco una donna venirgli incontro in assetto di
« meretrice e ben scaltra di cuore (75). Ella è clamorosa ed in-
« domita ecc. Talora al di fuori, talora nelle piazze ecc. Ella lo
« prende ecc. Io aveva dei voti ecc. Perciò ti sono uscita incon-
« tro ecc. Ho coperto con tappeti ecc. Profumai ecc. Vieni ine-
« briamoci ecc. Poichè il marito ecc. Il gruppo ecc. Ella lo se-
« duce ecc. » = Tutto questo discorso tende ad avvertirci che non si devono seguire i piaceri e le passioni del corpo. Assomiglia dunque la materia che è la causa di tutte queste passioni corporali ad una meretrice che sia nello stesso tempo una donna maritata, ed è su questa allegoria che compose tutto il suo libro. In alcuni capitoli di questo trattato mostreremo quanto saggiamente abbia assomigliata la materia ad una donna maritata infedele, e faremo osservare come abbia finito il suo libro coll' elogio della donna che non sia infedele, ma che invece non si occupi che del buon ordine della sua casa e della posizione del marito. (Si vedrà pure che) tutti gli ostacoli che impediscono all' uomo di aggiungere la sua ultima perfezione, tutti i vizi e tutti i peccati dell' uomo, non derivano che dalla materia sola, come spiegheremo in questo trattato.

È dunque questa dottrina generale che forma il contenuto di tutta questa allegoria, ossia, che l' uomo non deve seguire la sua sola natura animale, cioè la sua materia; poichè la materia immediata dell' uomo è pure la materia immediata degli altri animali (76). = Dopo averti data questa spiegazione ed averti rivelato il mistero di questa allegoria, non mi richiederai (77) (78) ciò che vi sia (di occulto) sotto le parole: *Io aveva dei voti di sacrifizi di contentezza, oggi adempio i miei voti;* qual senso abbiano le parole: *Ho coperto di tappeti il mio letto;* o ciò che aggiungono al senso generale le parole: *Poichè il marito non è in casa,* come pure tutto quello che segue in questo capitolo. Tutto ciò non è che un seguito di frasi relative al senso esteriore dell' allegoria, poichè tutte le cose speciali, che descrisse, sono della specie di quelle (che si riferiscono) ai fornicatori, e così queste parole ed altre simili sono della specie di quelle che gli adulteri si volgono a vicenda. Bisogna ben comprendere quel che io dico, poichè è

un principio importantissimo per quello che mi propongo di spiegare. Se dunque in un capitolo di questo trattato mi vedi spiegare il senso di un' allegoria e che chiami la tua attenzione sul complesso della cosa rappresentata ; non mi domanderai (la spiegazione di) tutti i soggetti particolari che s' incontrano in questa allegoria, nè cercherai di trovare ciò che sia loro analogo nella cosa rappresentata; poichè ciò ti condurrebbe ad una di queste due cose, o a farti perder di vista il soggetto a cui si mirava nella allegoria, o ad importi il compito d' interpretare (allegoricamente) delle parole che non sono soggette ad interpretazione e che non furono scritte per essere *interpretate*. Ed assumendo questa impresa cadresti in quella grave follia, onde la maggior parte delle scuole del mondo è affetta ai nostri giorni e che si manifesta nei loro scritti (79) ; poichè ciascuna di loro cerca di trovare un senso a delle parole colle quali l' autore non mirò a nulla di ciò ch' esse vogliono (trovarvi). Devi, invece, cercar sempre, nella maggior parte delle allegorie, di conoscere il complesso delle cose che si volle far conoscere, ed in alcune cose ti deve bastare di comprendere dalle mie parole che quel tal soggetto è un' allegoria, quando anche non ti spiegassi nulla di più ; poichè quando avrai saputo che è un' allegoria comprenderai tosto quale ne sia l' oggetto, e dicendoti che è un' allegoria, avrò a così dire, levato ciò che s' interponeva, come ostacolo, tra la vista e l' oggetto veduto.

RACCOMANDAZIONE

RIGUARDO A QUESTO TRATTATO.

Se vuoi comprendere tutto ciò che (questo trattato) contiene, onde non te ne sfugga nulla, bisogna combinare i suoi capitoli gli uni cogli altri, e leggendo un capitolo, bisogna, non solo cercare di comprendere il complesso del suo soggetto, ma anche d' inten-

dere ogni parola che vi si presenti nel seguito del discorso, quando anche non facesse parte del soggetto (principale) del capitolo Poichè in questo trattato non mi è mai accaduto di parlare a caso, ma (tutto fu detto) con una grande esattezza e con molta precisione, ed avendo cura di non lasciarvi mancare la spiegazione di alcuna oscurità ; e se vi fu detto (quà e là) alcuna cosa che non sia al suo luogo, ciò non fu che per dichiarare qualche cosa al suo vero posto. Non devi dunque applicarti ad esso colle tue opinioni preconcette, poichè mi faresti del danno, senza profittarne tu stesso ; ma bisogna, anzi, che tu prima apprenda tutto ciò che è necessario di apprendere. Ne farai l' oggetto continuo dei tuoi studj, poichè ti spiegherà le più gravi oscurità della Legge, che sono difficili pur per qualunque uomo intelligente. Io scongiuro, pel Dio altissimo, tutti quelli che avranno letto il presente trattato, a non commentarne una sola parola ed a non interpretarne nulla agli altri, se non ciò che fu già chiaramente spiegato nelle parole di quelli che mi hanno preceduto tra i celebri Dottori della nostra Legge. Ma il (lettore) che avrà compresa qualche cosa di quello che altri de' nostri uomini celebri non dissero, non dovrà spiegarla ad altri, nè dovrà essere sollecito a confutarmi (80) ; poichè potrebb' essere che ciò ch' egli comprese nelle mie parole fosse il contrario di quel che io volli dire, ed allora mi farebbe del danno in ricambio del bene che volli fargli, e *renderebbe male per bene*. Bisogna, anzi, che quegli, tra le cui mani cadrà (questo trattato) lo mediti con attenzione, e se vi trovi di che soddisfare il suo desiderio (81), se pur non fosse che per un solo punto di tutto quello che è oscuro, renda grazie a Dio, e si contenti di ciò che comprese. E se non vi trovi assolutamente nulla che gli sia utile, lo consideri come se non fosse mai stato composto ; ma se gli sembri, secondo le sue opinioni, che ne risulti un danno, interpreti (le mie parole) *in modo di giudicarmi favorevolmente* (ידין לכף זכות) fosse anche per un' interpretazione la più ricercata, come questo ci fu prescritto riguardo ai nostri uomini volgari e tanto più riguardo ai nostri savi ed ai sostegni della nostra Legge, che fanno ogni sforzo per insegnarci il vero secondo la loro facoltà.

Io so che tutti i principianti, i quali non fecero alcuno studio

speculativo, trarranno profitto da alcuni capitoli di questo trattato; ma gli uomini perfetti, coltivatori della Legge, e che, come dissi, sono imbarazzati, approfitteranno di tutti i suoi capitoli; e quanto ne saranno contenti e con quanto piacere ne ascolteranno (la lettura)! Quanto poi a quegli uomini confusi, la cui mente è traviata da opinioni contrarie alla verità e da falsi metodi, nei quali credono tuttavia che siano vere scienze e pretendono essere uomini di studj speculativi, mentre non conoscono assolutamente nulla che possa in realtà chiamarsi scienza; quanto a quelli, (dico) si allontaneranno da molti de' suoi capitoli e ne sentiranno una grande ripugnanza, perchè non ne comprenderanno il senso, ed anche perchè riconosceranno da quelli la falsità della moneta che hanno nelle loro mani, e che è il loro tesoro e la loro ricchezza posta in serbo per la loro angustia (82).

Iddio supremo sa che io provai sempre grandissimo timore a porre in iscritto le cose che voglio affidare a questo trattato; poichè sono cose occulte e sopra le quali non fu mai, in questo tempo della cattività (83) composto un libro dai nostri correligionarj, *di cui possediamo le opere* (84). E come dunque potrò io creare (85) una cosa nuova e metterla in iscritto? Ma io mi appoggiai a due principj: primieramente a ciò che i Rabbini dissero riguardo a simili cose: — עת לעשות לה' וכו' « *Quando è tempo di operare pel Signore ecc.* » (86). — in secondo luogo a ciò ch' essi pure dissero: — וכל מעשיך יהיו לשם שמים « *Che tutte le tue opere si facciano in nome del cielo.* » — È dunque a questi due principj che mi appoggiai per quel che scrissi in alcuni capitoli di questo trattato. Finalmente, io sono l' uomo, che vedendosi ritenuto in un campo ristretto e non trovando il mezzo d' insegnare una verità ben dimostrata, se non in modo che convenga ad un solo uomo distinto e dispiaccia a dieci mila ignoranti, preferisce parlare per quella sola persona, senza curarsi del biasimo della grande moltitudine, e gli piace trarre quel solo uomo dall' imbarazzo in cui trovasi e mostragli la via (per uscire) dal suo smarrimento, onde divenire perfetto ed ottenere il riposo.

OSSERVAZIONE PRELIMINARE

Le cause della contradizione e della opposizione che si trovino in un libro o in uno scritto qualunque, sono sette.

Prima causa: Quando l' autore abbia riunite le parole di più uomini aventi opinioni diverse, omettendo (di citare) i nomi delle persone (87) e di attribuire ogni parola al suo autore. Si trovano allora nella sua opera delle contradizioni e delle asserzioni opposte, poichè una delle due proposizioni è l'opinione di un individuo, e l' altra è l'opinione di un altro individuo.

Seconda causa: Quando l' autore del libro professò prima un' opinione onde siasi poscia pentito, e sia stato scritto tanto quello che disse prima, quanto quello che disse dopo.

Terza causa: Quando le parole dell' autore non siano state (prese) nel loro senso esteriore (letterale); ma alcune conservino il loro senso letterale, altre siano un immagine ed abbiano un senso figurato, oppure che le due proposizioni contradittorie, secondo il loro senso letterale, siano allegorie, e che, prese nel loro senso letterale sembrino contradittorie ed opposte tra di loro.

Quarta causa: Quando esiste una condizione (88) che, per un motivo qualsiasi, non sia esplicitamente indicata nel luogo stesso; oppure quando i due soggetti siano diversi (89) e che uno dei due non sia chiaramente indicato nello stesso luogo, onde sembri esservi una contradizione nel discorso senza che vi sia realmente.

Quinta causa: La necessità (a cui l' uomo è talvolta ridotto) per insegnare e far comprendere (alcuna cosa); cioè, quando vi sia un soggetto oscuro e difficile a concepirsi che abbia bisogno di mentovare o di prendere per premessa, onde spiegare un soggetto facile a concepirsi e che nell' insegnamento dovrebbe precedere quel primo soggetto, poichè nell' insegnamento si comincia sempre dal più facile (90). Bisogna allora che chi insegna agevoli l' intelligenza di quel primo soggetto, in qualsivoglia maniera esaminandolo superficialmente, senza intraprendere di esporre esattamente tutta la realtà, e lasciando-

lo, invece, alla penetrazione della mente dell' uditore, affinchè possa comprendere ciò che si vuole che comprenda in quel momento, riserbandosi a esporre poscia più esattamente qual soggetto oscuro che si manifesterà uella sua realtà in un luogo più convenevole (91).

Sesta causa: Quando la contradizione sia celata e non si manifesti che dopo molte premesse. Quanto più abbisogneranno premesse per manifestarla, tanto più sarà occulta, e sfuggirà all' autore stesso, il quale crederà che non vi sia alcuna contradizione tra le due prime proposizioni. Ma, prendendo ciascuna delle due proposizioni a parte ed aggiungendovi una premessa vera (92), in modo che ne esca una conclusione necessaria, e facendo la stessa cosa di ogni conclusione, (ossia) aggiungedovi una premessa vera in guisa che ne esca una conclusione necessaria, si arriverà, dopo una serie di sillogismi a trovare una contradizione o una opposizione tra le due ultime conclusioni. È ciò che succede anche a dotti autori; ma se le due prime proposizioni fossero manifestamente contraditorie e l' autore avesse dimenticata la prima scrivendo l' altra in un altro luogo della sua opera, ciò sarebbe (manifestare) una grandissima insufficienza, ed un tal uomo non potrebbe essere contato tra quelli le cui parole meritano attenzione.

Settima causa: La necessità del discorso, quando si tratti di due cose oscurissime, i cui soggetti debbono essere in parte celati ed in parte palesati. Poichè talvolta ci troviamo costretti, annunziando un' opinione, ad esprimerci in guisa di affermare una proposizione; ed in un altro luogo siamo costretti ad esprimerci in modo che si affermi una proposizione, la quale si trovi in contradizione colla prima. La gente volgare non deve in alcun modo accorgersi del luogo in cui esiste la contradizione, e l' autore cerca talvolta con tutti i mezzi di nasconderla (93).

Quanto alle contradizioni che si trovano nella Misnà e nelle Baraithoth (94), procedono dalla prima causa. Così troverai continuamente che si dice (nel Talmud), קשיא רישא אסיפא « *Il principio (del capitolo) è in contradizione colla fine* » e si aggiunge questa risposta: רישא ר׳ פלוני וסיפא ר׳ פלוני « *Il principio è una opinione del tal Dottore e la fine del tal altro Dottore* » Vi troverai an-

che queste parole: ראה רבי דבריו של ר' פלוני בכך וכך וסתם לן כותיה וראה דבריו של ר' פלוני בכך וכך וסתם לן כותיה « *Rabbi* (95) *approvò le parole del tal Dottore e ne riprodusse semplicemente l' opinione (senza esaminarla), ed in tal altro caso approvò le parole di un tal altro Dottore e ne riprodusse semplicemente l' opinione* » Soventi volte vi troverai questa formula: סתמא מני ר' פלוני היא « *A chi appartiene quest' asserzione anonima? Essa appartiene al tal Dottore.* » מתניתין מני ר' פלוני היא « *A chi appartiene la nostra Misnà (cioè, questo paragrafo della Misnà)? Essa appartiene al tal Dottore* » = Questi esempi sono innumerevoli.

Quanto alle contradizioni ed alle opposizioni che si trovano nel Talmud (ossia nella GHEMARA) (96), procedono dalla seconda causa. Così vi troverai sempre queste parole: בכך וכך סבר לה כר' פלוני ובכך וכך סבר לה כר' פלוני « *Nel tal soggetto adottò l' opinione di tal Dottore ed in tal altro soggetto adottò l' opinione di tal altro Dottore.* » Fu detto ancora: סבר לה כותיה בחדא ופליג עליה בחדא « *Egli adottò l' opinione di un tale in un caso e se ne allontanò in un altro caso.* » תרי אמוראי נינהו ואליבא דר' פלוני « *Sono due Amoraim* (97) *(che differiscono) riguardo all' opinione di tal Dottore.* » = Tutti gli esempi di questo genere sono conformi alla prima causa. In quanto alla seconda causa, (i talmudisti) dicono chiaramente: הדר ביה רב מההיא « *Rab si pentì della tale opinion,* oppure: *Rabà si pentì della tale opinione* (98) e (in simili casi) si discute per sapere quale delle due opinioni sia stata l' ultima. Si possono citare ancora le parole seguenti: מהדורא קמא דרב אשי אמר לן כך וכך ומהדורא בתרא אמר לן כך וכך « *Secondo la prima compilazione di Rab Ascè* (99) *si pronunziò in tal senso, e secondo l' ultima compilazione si pronunziò nel tal altro senso.* »

Per ciò che riguarda la contradizione o l' opposizione che si trovi nel senso esteriore di alcuni passi di tutti i libri profetici, procede dalla terza e quarta causa, e questo precipuamente fu lo scopo di tutta questa osservazione preliminare. Tu sai che (i Dottori) ripetono spesso queste parole: כתיב א' אומר כך וכתוב א' אומר כך « *Un testo si esprime in tal modo, ed un altro testo si esprime in tal altra maniera.* » Essi stabiliscono prima la contradizione apparente, poi spiegano che vi è quivi una condizione che manca (nel testo) e che si tratta di due soggetti differenti. Così, per esempio, dicono: שלמה לא דייך שדבריך סותרין דברי דוד אביך אלא שסותרין זה את זה

« Salomone ! Non bastava che le tue parole contradicessero alle parole di David tuo padre ? Bisognava anche che si contradicessero in se stesse ? » (100) I dottori parlano spesso in questo senso, ma il più delle volte si occupano di discorsi profetici che si riferiscono a dei precetti (religiosi) e alla morale. Quanto a noi, non avevamo altro scopo che di chiamare l' attenzione sopra dei testi i quali, presi nel loro senso letterale, contengono delle contradizioni, riguardo ad alcune opinioni e credenze ; e ne sarà spiegata una parte in diversi capitoli di questo trattato, poichè anche questo soggetto fa parte dei misteri della Legge. Se vi siano nei libri profetici delle contradizioni procedenti dalla settima causa, è una cosa da esaminare e discutere, e che non si deve decidere a caso (101).

Quanto alla contradizione che si trova nei libri dei filosofi veri, procede dalla quinta causa. Le contradizioni che si trovano nella maggior parte delle opere degli autori e dei commentatori, oltre quelle di cui abbiamo parlato, procedono dalla sesta causa. Cosi nelle Midrascioth e nelle Aggadoth (102), esistono delle contradizioni procedenti da questa medesima causa ; e perciò (i Rabbini) dicono : = אין מקשין באגדה *« Non si notano le contradizioni nelle Aggadoth. »* Vi si trovano anche delle contradizioni procedenti dalla settima causa.

Le contradizioni finalmente che possono esistere in questo trattato, procedono dalla quinta causa e dalla settima (103). Bisogna che tu lo sappia, che te ne persuada e che ben lo rammenti, per non essere imbarazzato riguardo a molti di questi capitoli.

Dopo questi preliminari, incomincio a parlare dei nomi onde bisogna far conoscere il vero senso, a cui si mirò in ogni luogo secondo il soggetto (che vi è trattato), il che sarà una chiave per entrare nei luoghi dei quali sono chiuse le porte. E quando quelle porte saranno state aperte e saremo entrati in quei luoghi, le anime vi troveranno il riposo, gli occhi si diletteranno ed i corpi si ristoreranno del loro travaglio e della loro fatica.

NOTE ALLA INTRODUZIONE

N. B. Si ommettono del tutto o in parte tutte le note del Munk, riguardanti la letteratura araba e le varianti dei mss. arabi. (MARONI).

(1) Lo squarcio che segue non ha alcun titolo particolare nei mss. L' Autore, in una lettera al suo discepolo, lo indica colla parola צדר. *introduzione, prolegomeni*. V. la mia *Notizia sopra Joseph ben Jehudà (Journal Asiatique*, Juillet 1842, pag. 23. e 26.) (MUNK.)

Anche nella seconda parte della Guida, cap. 2.º, l' autore indica questa introduzione colla parola צדר *(a)* (MUNK. *Nuove agg. e correz.*)

(2) Abbiamo qui tradotto le parole אל עולם nel senso che Maimonide stesso da loro in molti luoghi, e particolarmente nel cap. 29 della 3.ª parte della *Guida*, quantunque nel passo biblico */Gen.* 21, 33*/*, queste parole significhino il *Dio eterno (b)*. (MUNK.)

(3) V. la mia *Notizia*, citata di sopra, sopra Joseph ben Jehudà. Noi ritorneremo sopra questo discepolo del Maimonide nell' Introduzione di quest' opera *(c)*. Le lettere ש"צ che seguono il nome di Joseph, sono la abbreviazioni di שמרהו צורו, in cui il passato ebraico è usato alla maniera araba nel senso dell' ottativo. (MUNK.)

(a) L' Ibn-Tibbon intitola qui questo proemio פתיחה — L' introduzione è preceduta da una lettera del Maimonide al suo discepolo, pel quale dice avere scritta quest' opera. (MARONI).

(b) Questo passo significa: — « *Nel nome del Signore: Dio Eterno.* » — Il Munk, come molti altri, traduce sempre il nome tetragrammato di Dio — *l' Eterno*, — pensando che quel nome santissimo tragga origine dal verbo היה o הוה, che vale *fu*, *essere* (V. quest' opera, part. 1. cap. 61, nota 8.); ma come osserva il Luzzato (*Gram. Ebr. Par.* 671, *a*) (V. quest' opera, Introd., nota 49 d.), questa etimologia fu ignota all' antichità, e solo fu immaginata da Risbum (V. cap. 34, n. 24. *a.* (1)) ed Aben Esdra (V. cap. 24, n. 4. *b.*) i quali credettero vedervi il futuro di הוה, col significato: *Colui che sempre sarà.* Ma oltre che il verbo הוה non vale in ebraico *essere* ma *diventare*, la denominazione di *Colui che sempre sarà*, può bensì indicare l' *immortalità*, non mai l' *eternità*; e sebbene tutti i popoli credessero immortali i loro Dei, il nome quadrilittero fu tuttavia esclusivamente il nome del vero ed unico Iddio, nè mai fu (come אלהים) applicato agli Dei del gentilesimo. Il Luzzato dunque opina che quel santo nome si componga di due suoni, uno di gioia e l' altro di dolore, e che quindi significhi — *l' Essere supremo da cui dipendono tutti beni e tutti i mali.* Egli crede che sia come il nome proprio di Dio, unico Creatore e Padrone di tutto, e quindi non suscettivo di traduzione; e poichè a quel nome, per un' antica tradizione, si sostituisce, nella lettura, la voce *Adonai*, opina che si debba tradurre, come facevano gli antichi: *il Signore*, come fece la vulgata col latino *Dominus*, e come nella versione greca dei 70: *Kirios* (V. LUZZATO, *Isaia*, 1. 9.). Il Munk stesso, nelle *Nuove aggiunte e correzioni* alla prima parte, poste in fine del 2. volume, riferendosi alla n. 8. cap. 61. così si esprime: — « È per aver « riconosciuto nel nome tetragrammato il senso di *essere*, che i Rabbini del medio evo lo « chiamarono שם ההויה, *il nome* dell' *essere* o *dell' esistenza.* Ma questa opinione è rigettata da una delle autorità più rispettabili de' nostri giorni. V. S. D. LUZZATO *Isaia*, pag. 28, nota. — » Questo verso non trovasi nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon. (MARONI).

(c) Il caro discepolo di Maimonide, oltre il nome di Joseph ben Jehudà, aveva il soprannome di ben Simeone (בן שמעון), facendo rimontare la sua genealogia sino ad un certo

(4) Le lettere נ"ע, che sono dopo il nome Jehudà, significano נוחו עדן e la voce נוחו per מנוחו o מנוחתו, ossia *il suo riposo*. Anche l' Ibn-Tibbon pose le lettere ש"צ dopo il nome Joseph, cioè שמרהו צורו per ישמרהו צורו — *V. la nota precedente.* (MARONI.)

(5) Letteralmente: *dalle estremità dei paesi (a)*. Joseph era venuto da Sabta o Seuta, posta al Nord-Ovest dell' Affrica, che gli Arabi chiamavano Al-Maghreb al-Akca, ossia, l' estremo Occidente. V. la sud. Notizia, pag. 6 e 14. (MUNK.)

(6) Nell' Ibn-Tibbon: לקרות לפני « *per leggere dinanzi a me.* » (MARONI).

(7) Nell' Ibn Tibbon, questo principio della lettera del Maimonide al suo discepolo è così espresso: הנה מאז באת אלי וכונת מקצות הארץ לקרות לפני נדלה מעלתך; — le quali parole, secondo il commento dell Efodi (V. Pref. n. 18, 6), dovrebbero interpretarsi come segue: « Anche prima che tu pensassi di venire a me, da lontano paese, già io ti « teneva in altissima stima. » (MARONI).

(8) *Speculazione* (da *speculari*, riguardare attentamente) è la parte della filosofia e della scienza in generale, che non è nè pratica, nè sperimentale. E veramente la speculazione è opposta tanto alla pratica che alla esperienza, e quindi si prende in un senso più ristretto della teoria, poichè una teoria può essere sperimentale o speculativa, e si distingue solo dalla pratica. La parte speculativa della filosofia è la metafisica, ed è appunto della metafisica che il Maimonide parla e per la quale dice avere riconosciuto nel suo discepolo un grande amore; la parte speculativa delle matematiche, è quella che non ha applicazione nelle arti. La fisica

שמעני — Abul-Faradj (V. cap. 50. nota 3. *b*) lo chiama Jusuf-ibn-Ja'hya di Sabta (Ceuta), abitante di Aleppo (צובה) (V. Hist. Dynastiarum p. 461-462). Il nome di Ja'hya, che è dato al padre di Joseph, corrisponde al nome di Jehudà che generalmente dicevasi in Arabo יחיי — Alcuni autori danno al nostro Joseph il sopranome di בן עכנין, la cui origine è ignota. Secondo la notizia che ne dà Djemmal-eddin al-Kifti, suo intimo amico, nel suo Tarik al-'hocamà (1), egli nacque in Cadix (קאדס), dal qual luogo si trasferì a Sabta (סבתא) o Ceuta città grande e popolata del paese di Maghreb, sulle rive del Mediterraneo, dove esercitò la medicina. Egli stesso fu costretto, come il Maimonide, per non abjurare la religione de' suoi padri, a nasconderla sino che potè partirne alla volta dell' Egitto, trasportando i suoi averi; ed arrivato a Misr, andò a trovare il Maimonide e studiò sotto la sua direzione. Egli già si era applicato, nella sua patria, con ardore alla filosofia, e quindi potè col Maimonide stesso correggere l' astronomia d' Ibn-Afla'h di Andaluzia (2) e darne un esatta edizione. Partito poi dall' Egitto si stabilì in Aleppo, dove diede lezioni e servì tra i medici privati della Corte di Da'her figlio del celebre Saladino. Morì in Aleppo nel 1226 in età di circa 70 anni. Ebbe due mogli e molti figli. Di lui non ci pervenne alcuna grande opera. (MARONI).

(a) Nell' Ibn-Tibbon trovasi: מקצות הארץ « Dalle estremità del paese. » (MARONI).

(1) *Il* תאריך אלחכמאה (Storia dei Savi), *è l' opera che Casiri cita spesso col titolo di* Bibliotheca philosophorum. *L' autore di quest' opera è il Visir Djemmal-eddin 'Ali ben Jussuf al-Kifti, così chiamato dal nome della sua città natale* קפט, *che deve leggersi Kift. Egli era nato nel 1171 dell' E. V. e morì nel 1249. Il Tarik fu compendiato da Mo'hammed ben 'Ali ben Mo'hammed al Katibi al Zuzeni. (Maroni).*

(2) *Abu Mo'hammed ben Afla'h di Siviglia, fiorì verso la fine dell' 14. secolo. Il* כתאב אלהיאה (Libro d' Astronomia) *è un compendio dell'* Almagesto. *Fu tradotto in ebraico da R. Giacobbe ben Machir, celebre astronomo che fiorì in Siviglia nella fine del 130 secolo. (Maroni).*

fog. 17. *a*). Il Luzzato *(a)* (V. — משתדל) dà una nuova spiegazione alle parole ולא יספו — Egli le crede parole formanti una frase particolare o modo di dire della lingua ebraica, il cui senso sarebbe: « *profetizzarono in una maniera senza esempio* », come — קול גדול ולא יסף *(Deut. 5. 19)* ch' egli traduce: — « *con voce grande e senza esempio.* » — (MARONI).

(50) Tutti i mss. arabi hanno עלינא La parola עליו, nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, è un errore. — Si deve leggere עלינו, come hanno i mss. di quella versione. (MUNK).

(51) Nell' Ibn-Tibbon: אפילו יום אחד — (MARONI).

(52) Nell' Ibn-Tibbon: בלילה ינששו — « *Vanno tentone nella notte.* » — (MARONI).

(53) Nell' Ibn-Tibbon: מעט השיעור אשר השיגהו — (MARONI).

(54) Vale a dire: sia poca o molta la scienza che se ne abbia (MAR.)

(55) La parola רבאני — non ha quì il significato di *rabbinico* o *rab*-

ni prima della caduta del tempio. Studiò la Legge scritta e la Legge orale con Rabban Gamliel il seniore e con Rabban Simeone suo figlio. Più tardi tradusse dall' ebraico in caldaico il Pentateuco; versione, o meglio parafrasi, che venne approvata da R. Eliezer e R. Jehoscina. V. Talmud di Bab. *Meghillà*, fog. 3, ed אהב גר, o *Filoxenus* del Luzzato (V. nota seg. e Nicolas (1) *Des Doctrines religieuses des Juifs*, pag. 19 e seg.). Alcuni autori confondono erroneamente אנקלוס con עקילס, credendo che questi due nomi siano applicati alla stessa persona. Il vero è che sono due individui, ambedue proseliti e contemporanei. Il nome di עקילס, nativo di Ponto, era Aquila, parente dell' Imperatore Adriano ed anch'egli tradusse il Pentateuco, ma non in caldaico, sì in greco. V. מאור עינים di Azaria (2) (part. 3, cap. 45. (MARONI).

(a) Samuel David Luzzato nacque in Trieste il 1. di Elul 5560, cioè il 22 Agosto 1800. Il nome della sua famiglia già era celebre per un gran numero di uomini dotti, le cui memorie risalgono al secolo 11. Anche Ezechia Luzzato, padre di Samuele e tornitore di mestiere, non era alieno allo studio delle sacre carte e delle scienze. Indefesso sin da fanciullo allo studio e bramosissimo di apprendere, Samuele fece tali progressi, che di otto anni traduceva Giobbe e dettava una breve poesia ebraica; di nove anni studiava già la Bibbia sui commenti di Rasci e Kimhi (v. più avanti in questa introduzione), applicandosi anche allo studio dei libri misnici. Di dieci anni studiava il Talmud col Rabbino Eliezer Levi, e nelle scuole s' istruiva nelle lingue Italiana, francese, tedesca, latina; nella storia e nel calcolo. Appena tredicenne compita la lettura delle più celebri opere filosofiche, si elevava da se stesso ai più arditi problemi della scienza, e creava le basi di un edifizio filosofico. A quattordici anni dettava il ויכוח — *Dialogo contro l' antichità del Kabbalismo e del Zoar*; a quindici anni discuteva per lettera, coi più celebri filologhi del suo tempo; a 20 anni scriveva nel giornale letterario ebraico בכורי העתים — Nel 1829, fu chiamato professore al Collegio Rabbinico di Padova, cattedra che occupò sette lustri sino alla sua morte, che avvenne in Padova la sera di Kippur, 5626 corrispondente al 30 Settembre 1865. Le principali sue opere sono, 1. Volgarizzamento del formulario delle orazioni degli Israeliti; 2. אהב גר o *Filoxenus*, sulla parafrasi caldaica di Onkelos; 3. כנור נעים, Raccolta di poesie ebraiche; 4. Lezioni di Storia Giudaica; 5. Lezioni di teologia morale; 6. Lezioni di Teologia dogmatica; 7. Dialoghi sulla Kabbalà; 8. Traduzione del Pentateuco; 9. Traduzione e commento d' Isaia; 10. Prolegomeni alla Grammatica ebraica; 11. Versione di Giobbe; 12. בית האוצר; 13. משת"דל; oltre moltissimi lavori fatti pei suoi alunni ed innumerevoli scritti sparsi nei giornali. Aveva incominciata la traduzione di tutta la Bibbia, ma non arrivò che alla metà del 1. libro di Samuel. (MARONI).

(1) *Michele Nicolas, teologo protestante e filosofo francese. Nacque a Nimes nel* 1810 *Scrisse opere storiche e filosofiche. (Maroni).*

(2) *Azaria de Rossi, dottissimo Rabbino, nativo di Mantova e dimorante in Ferrara. Nel suo* מאור עינים *dimostrò una vastissima erudizione ed una critica giudiziosa e spregiudicata. Fiorì nel secolo* 16. *(Maroni).*

banita, ma quello di *teologico* o *metafisico*, quasi come la parola אלאהי, che la precede. Deriva da רב nel senso di padrone per eccellenza, o Dio. È così che Ibn-Tofail *(a)* chiama la facoltà intellettuale dell' uomo אמר רבאני אלאהי *(Epistola di Hai Ibn-Jokdan (b)*, Ed. Pocok *(c)*, p. 137*)*. V. pure le osservazioni di R. Scem-Tob Ibn-Palkira sopra la versione d' Ibn-Tibbon. *Morè-ha-Morè*, pag. 148 *(d)*. (Munk).

(Nelle *Agg.* e *Cor.* scrive ancora il Munk) :

Le parole arabe כל חכים אלאהי רבאני רו חקוקה' che abbiamo tradotto : *tutti i saggi metafisici e teologici amici della verità*. significano letteralmente : *ogni saggio divino che possiede la verità*. (Le parole אלאהי e רבאני, sono quì perfettamente sinonime.) Con queste parole l'autore indica quì principalmente gli scrittori *inspirati* o i profeti, come pure gli autori dei *Midrascim (e)*, che, secondo lui, insegnano dei profondi soggetti metafisici, mediante delle allegorie. In ciò che segue l' autore distingue quattro metodi differenti :

1° Quando il soggetto che si vuole insegnare, con un discorso allegorico, non sia indicato che in un luogo di quel discorso, e che il resto non serva che all' abbellimento di quello stesso discorso, preso nel suo senso letterale.

2° Quando un solo e medesimo soggetto sia rappresentato con diverse allegorie. che prese nel loro senso letterale, siano affatto eterogenee, come, per esempio, le diverse allegorie rappresentanti la materia.

3° Quando un solo discorso allegorico si riferisca a molti soggetti differenti, onde ogni membro del discorso indichi un soggetto particolare, come, per esempio, il racconto della *Scala di Giacobbe*.

4° Finalmente, quando il complesso dell' allegoria si applichi nello stesso tempo a due o anche a molti soggetti analoghi. Si può, mi sembra, citare per esempio le parole רכב שמים. *quegli che cavalca il cielo*, o רכב בערבות *quegli che cavalca sopra 'Araboth*, che indicano nello stesso tempo, Dio come l' Essere *superiore a tutto*, che *domina* tutto, *governa tutto*, e mette in moto tutto l' universo (v. cap. 70). L' ultimo di questi quattro casi, è indicato da q este parole : « Talvolta pure tutta la « allegoria si usa per due soggetti analoghi in quel genere di scienza. » Il testo dice letteralmente : *E talvolta il tutto è un' allegoria per due soggetti avvicinati uno all' altro nella specie di quella scienza*, ossia, nella specie di scienza che si vuol trattare Sarebbe forse meglio tradurre : » Talvolta pure, il complesso dell' allegoria si usa per due soggetti avvicinati, ap-

(a) Ibn-Tofail, detto anche semplicemente Tofail fu celebre filosofo arabo, medico, matematico, poeta. Fiorì nel secolo 12. Morì in Marocco, nel 1185 (Maroni).

(b) Così chiamasi un celebre trattato di Tofail. È nome allegorico che significa. *Il vivente. figl o del vigilante*. (Maroni).

(c) Eduardo Pocock fu dotto teologo, nato ad Oxford nel 1604. Viaggiò nel Levante per apprendere le lingue orientali, ed al suo ritorno tenne cattedra di lingua araba. Abbiamo di lui le versioni latine degli Annali di Eutichio, Patriarca di Alessandria ; dell' Istoria orientale di Abulfaragio ; delle Pref. del Maimonide alla Misnà, dette *Porta Mosis* : e dei Commenti ad alcuni libri dei profeti, oltre lo *Specimen hist. arabum*. L' epistola di Hai Ibn-Jokdan, di cui parla il Munk, fu tradotta da suo figlio, che pur si chiamava Eduardo. (Maroni).

(d) L' Ibn-Tibbon scrive le parole stesse אלהי רבני — (Maroni).

(e) V. più avanti in questa Intoduzione. (Maroni).

partenenti ad una stessa specie di scienza Il senso è che il complesso dell' allegorìa rappresenta talvolta due o anche molti soggetti in rapporto tra loro ed appartenenti ad uno stesso genere di scienza, alla fisica, o alla metafisica. (Munk).

(56) Vale a dire: come da Dio sono prefisse tutte le leggi della natura. V. Scem-Tob, nel suo commento. (Maroni).

(57) מתאכם, participio della 3a forma del verbo arabo תכם, lezione che si trova in sei mss. della Bibl. Bod. di Oxford, è quella che esprime la versione d' Ibn-Tibbon, che ha מצרנית *limitrofa*. La versione di Al'-Harizi ha: — כי המדע הטבעי אחרון למדע האלהי — Questo traduttore lesse מתאכר, lezione che si trova effettivamente nei due mss. della Bibl. di Leida, ma che non offre un senso plausibile, nè si accorda colle parole che si trovano subito dopo. L' autore vuol dire che non vi è scienza intermedia tra la fisica e la metafisica, e che, nell' ordine degli studi, la prima deve precedere la seconda. Tutto il corso degli studi filosofici si divideva presso i peripatetici arabi, particolarmente dopo Avicenna, in tre parti. 1° La logica, 2° La fisica (comprendendovi la matematica e l' astronomia); 3° La metafisica. V. Maimonide nella presente opera, part. 1a cap. 34 (alla 3a causa). V. pure il mio articolo Ibn-Sinà, nel Diz. delle scienze filos. vol. 3° p. 175. (Munk).

(58) V. l' introduzione al 10° Capitolo del trattato *Sanedrin*, al 7° Art. di fede; *Porta mosis* di Pocok, pag. 170. (Munk.)

(59) Nell' Ibn-Tibbon ספר הנבואה וספר ההשואה — (Maroni).

(60) Vale a dire: delle interpretazioni allegoriche e delle leggende, contenute nei *Midrascim* e nelle *Aggadoth* del Talmud *(a)*. (Munk)

(a) מדרש o דרש, significa propriamente, interpretazione non letterale di un verso della Sacra Scrittura, per farlo valere a provare che un rito qualsiasi deriva dalla Legge o da altro luogo della Bibbia. Imperò i Rabbini chiamarono una tale interpretazione מדרש, non פירוש, che vorrebbe dire spiegazione letterale (פשט), poichè essi stessi nel dare quella interpretazione, erano ben persuasi non essere quello il vero senso letterale (פשט), nè tale volevano farlo credere (v. Luzzato nel בית האוצר, foglio 34 e 35). Meglio spiega il Rabbino Elia Benamozegh (v. pref. n. 5) il פשט la *lettera*, ossia, ciò che Mosè volle dire chiaro colla parola scritta, e דרש la *intenzione*, ossia, ciò che in quella parola è sottinteso. (v. *Corriere Israelitico*, anno 6. p. 371 ed anno 7. p. 10). Così pure interpreta il Mendelssohn (v. cap. 25) nella pref. al commento dell' Ecclesiaste. La parola דרש significa *ricerca* o *indagine* delle cose *sottintese*; la parola פשט, *spogliare, denudare* — la nuda lettera delle parole.

Quanto ad הגדה, o אגדה ed anche אגדתה, così si chiamavano quelle spiegazioni allegoriche, o leggende, con cui si volevano dare istruzioni morali al popolo, leggende di cui spesse volte non si conosce più lo spirito ed il significato. Molte ne furono compilate prima del Talmud, ed il *Rabboth* (רבות) detto pure *Midras Rabbà* (מדרש רבה), è una raccolta di esposizioni allegoriche sul Pentateuco e sulle *Cinque Meghiloth* (חמש מגלות), compilato da רבה בר נחמני, che fu Capo dell' Accademia di Fumbadità (פומבדיתא), nella 3. generazione degli *Amoraim*, l' anno 4060, circa 300 dall' E. V. — V. מבוא התלמוד di R. Samuel Levita di Cordova detto *Naghid* e che fiorì nell' 11. secolo: מאור עינים di Azaria De Rossi; il *Libro della Tradizione* (ספר הקבלה) di Abram ben Dior, detto הראב"ד (v. cap. 1 n. 4) ed il ערך מלין del Rab. Rapoporth di Praga (v. più avanti, nota 94). L' illustre Professore Cav. Giuseppe Levi di Vercelli, benemerito direttore dell' *Educatore Israelitico* pubblicò nel 1861 una raccolta di *Parabole e Leggende Rabbiniche*, tratte dai due Talmud e dei מדרשים, tradotte liberamente in italiano: presentando, con quel buon senso che distingue il dotto traduttore, un saggio, anzi il fiore di quell' antica letteratura. Ancora un' altra raccolta, tratta dal solo Talmud di Babilonia, fu pubblicata nel 1869, da David Castelli, nati-

(61) Tutti i mss. hanno — אלאחמא אלמשכלה' ואלאמתאל — Invece di והמושאלים, che si legge nella maggior parte delle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon, si deve leggere והמשלים, come trovasi nei mss. e nell' edizione *princeps* del 1480. È singolare che lo stesso errore siasi introdotto nell' unico mss. che ci rimane della versione di Al-'Harizi, in cui pure si legge והמושאלים Pare che la parola precedente המסופקים abbia cagionato l' errore, avendo i copisti creduto che questa parola indicasse i nomi *anfibclogici*, ma la parola araba 'אלמשכלה indica, in generale, i nomi oscuri delle diverse categorie menzionate al principio di questa introduzione. (Munk).

(62) L' autore allude, in questo passo, a diversi capitoli di questa prima parte, pei quali interrompe le sue spiegazioni degli *omonimi*. V. i capitoli 17, 26, 31. (Munk — Agg e corr.).

(63) In altri termini, vuol dire, che di alcuni non si considera come allegoria ciò che è tale, e di altri si considera come allegoria, quel che deve essere preso nel suo senso letterale. Il commento dell' Efodi cita come esempio, degli uni, l' immagine della donna adultera (Prov. cap. 7) che, secondo il nostro autore, indica la materia, e che molti commentatori prendono nel senso letterale; e degli altri, il racconto di Bethsabea (Sam. cap. 11, 2 e seg.), che evidentemente deve essere preso nel suo senso letterale, e che alcuni commentatori considerano come un' allegoria. (Munk)

(64) Questo passo ed il seguente si trovano, con alcune variazioni nel Midras del Cantico dei Cantici (שיר השירים רבה), fog. 4 *d*. (Munk.)

(65) Il verbo è sottinteso, e devesi cancellare la parola יורד che trovasi in alcune edizioni moderne della versione d' Ibn-Tibbon. Questa parola non si trova nè nelle edizioni antiche, nè nei mss. arabi ed ebraici della *Guida*. Nel passo del Midras indicato nella nota precedente si legge più regolarmente: כך מרבר לדבר וממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה (Munk).

(66) La dottrina religiosa, dice l' autore, non consiste esenzialmente nelle Leggi cerimoniali, come le prescrizioni relative alla festa delle capanne ed altre cose simili; nè nelle leggi civili, come per esempio, le disposizioni relative alle quattro specie di depositari (v. Misnà, par. 2.) trat. *Scebuoth* o dei *Giuramenti*, cap. 8°); ma consiste nei principj fondamentali della fede e nei soggetti profondi di cui si occupa la teologia. (a). (Munk).

vo di Livorno e maestro in Pisa, giovane erudito, di cui pure abbiamo la versione dell' Ecclesiaste, accompagnata da uno studio critico in moltissime note assennate e da una prefazione. (Maroni).

(a) Il Maimonide, era seguace della filosofia Aristotelico-Arabica, secondo la quale l' anima umana non è una sostanza, ma una potenza, un' attitudine, per la quale l' uomo è idoneo a divenire intelligente, conoscere Iddio e gli esseri spirituali; e solo passando dalla *potenza* all' *atto* (v. più avanti, n. 93), l' anima perfezionandosi e identificandosi colle concepite sostanze spirituali, diviene una sostanza, un essere spirituale ed immortale. Egli quindi considera la conoscenza delle verità metafisiche come scopo primario della religione ed ultima perfezione

(67) Nell' Ibn-Tibbon: העמוקות והסתומות — *profonde ed oscure.* (Maroni).

(68) Mell' Ibn-Tibbon: — בבית אפל בלום ויש בו כלים רבים — « *In una casa oscura, chiusa, in cui siano molte mobiglie.* (Maroni). —

(69) Anche quì l' Ibn-Tibbon aggiunge le parole בבית אפל — (Maroni).

(70) Noi traduciamo questo verso secondo l' interpretazione che ne dà l' autore stesso *(a)* (Munk).

(71) La radice di questa parola caldaica, è la stessa di quella della parola ebraica משכיות — *(b)* (Munk).

(72) Nell' Ibn-Tibbon leggesi: כמו שיראה מגלויי משליהם — che dovrebbe tradursi così: *come apparisce dalle parole esteriori delle loro allegorie*, cioè, dei profeti. (Maroni).

(73) Nell' Ibo-Tibbon: בהאמנת האמת על אמתתה — « *Per la credenza del vero nella sua realtà.* (Maroni).

(74) Nel testo della Scrittura è scritto פִּנָּה col מפיק, segno del pronome suffisso 3a persona femminile, e quindi פִּנָּה per פִּנָּתָהּ, ossia, *il suo angolo* (non *verso un angolo*, come tradusse il Munk); perchè come dicono i commnetatori: — דרך הזונות לשבת בבית בפנת השוק מפני רבוי עוברים ושבים כמו בפתח העינים במקום שיתקבצו עוברים ושבים מצדדים רבים, e come dice dopo ואצל כל פנה תארוב — V. Kimhi *(c)*, nel suo libro *Delle Radici*, alla radice פן — e Leb Bensew cap. 59, n. 32 *a* nel suo Dizion. radice פנה — (Maroni).

(75) La radice נצר significa *guardare, custodire*, e quindi נְצֻרַת לֵב *ben guardata nel cuore*, ossia, non suscettiva di vera e viva passione — (Maroni).

(76) Per *materia prossima* o *immediata (d)*, l' autore intende tutto ciò dell' nomo. (Munk).

(a) Ecco il vero senso di questo verso: *Una parola detta in modi convenevoli è simile a pomi d' oro in filigrane d' argento.* — La parola אָפְנָיו della forma plurale di חָפְנָיו ha nel singolare אֹפֶן, da אוֹפָן, *ruota*, ed è usata per significare una cosa espressa con parole convenevoli e che bene si applicano a tutte le parti della cosa stessa, come le ruote che fanno volgere il carro da tutti i lati. Secondo R. Jonà (v. questa prima parte, cap. 43, n. 2 *a*), la radice di questa parola sarebbe פנה e l' Alef aggiunta, intendendosi על אפניו come על פניו, ma il senso sarebbe il medesimo. V. שרשים, radice אֹפֶן — (Maroni).

(b) La parola משכיות, nei suoi diversi significati, deriva veramente dalla radice שכה di origine caldaica, e che significa *mirare, riguardare, contemplare*, come dice l' autore stesso. — (Munk).

(c) R. David Kim'hi (ר' דוד קמחי), figlio di Giuseppe, e che dalle sue lettere iniziali è detto generalmente רד"ק, fu un celebre Rabbino che fiori nel secolo 12. e sul principio del 13. Egli era di Narbona, allora soggetta alla Spagna. Molto si distinse nelle lettere ebraiche e fu uno dei più ammirati grammatici ed interpreti. Oltre i commenti della Bibbia ed altre sue opere il שרשים *(delle Radici)*, è il miglior lessico, che ci abbia tramandato l' antichità. Fu strenuo difensore del Maimonide (Maroni).

(d) Anche nell' ebraico חֹמֶר הקרוב *materia prossima.* (Maroni).

che costituisce l' organismo animale, come, per esempio, le membra del corpo, la carne, il sangue, gli umori ecc; poichè, per questo riguardo, l'uomo assomiglia perfettamente agli animali e forma con loro una sola e medesima specie. Gli elementi formano una materia più *lontana* e più generale, abbracciando tutti i corpi sublunari. La materia più *lontana* e più generale è la *materia prima* o la *Ile* (היולי), che abbraccia tutta la creazione *(a)*. (MUNK).

(77) Letteralmente: *Non sprerai potermi richiedere.* Così Ibn-Tibbon: לא תקוה למצוא — *Non spererai di trovare* V. nota seg. (MARONI).

(78) La versione d' Ibn-Tibbon aggiunge qui le parole למצוא כל עניני המשל בנמשל — alle quali non si trovano parole corrispondenti in alcuno dei mss. dell' originale arabo. (MUNK).

(79) Letteralmente: *e nelle quali compongono* (dei libri). (MUNK)

(80) Ibn-Tibbon traduce: ולא יהרוס ויקפוץ להשיב על דברי — Fu Maimonide stesso che gli consigliò di tradurre così, come si vede nel supplemento della lettera che incomincia colle parole מפי שכלו יהלל איש וכו' — Questo supplemento si è conservato in un mss. della Bib. Bod. (Cod. Pocock, n. 74). (MUNK).

(81) Letteralmente: *e s' esso* (questo trattato) *gli spenga la sete.* Ibn-Tibbon tradusse un poco liberamente ואם ירפא לו מדוה לבבו. *e s' esso gli guarisca la malattia del suo cuore*; ma Maimonide stesso gli aveva consigliato di tradurre colle parole ואם רוה צמאו. come si vede nel supplemento di cui abbiamo parlato nella nota precedente. Invece di מדוה un ms. della versione ebraica ha מחום, ed in margine la variante: ואם ירוה לו צמאו — come più avanti (part. 1a cap. 45, trovasi מה שירוה צמאך — (MUNK).

(82) L' autore vuol dire, ch' essi fuggiranno le vere dottrine perchè riveleranno loro la falsità delle ipotesi e delle teorie che immaginano per far tacere i loro dubbi e calmare l' inquietudine del loro animo, e che sono per così dire, il loro unico tesoro preparato da prima per salvarsi della loro angustia *(b)*. Quì si parla, senza dubbio, di quelli che seguivano le dottrine dei *Motecallemin* (v. n. 19) (MUNK).

(83) Nell' Ibn-Tibbon: בזמן הגלות הזה (MARONI).

(84) Queste ultime parole, che si trovano in tutti i mss. arabi furono omesse dai due traduttori ebrei. (MUNK).

(85) Nell' Ibn-Tibbon: ואיך אתחיל אני עתה ואחבר בהם « *E come io, per il primo, potrò compilare un' opera?* (MARONI).

(86) È noto che i Rabbini danno al v. 126 del Salmo 119, il senso seguente: *Quando è tempo di operare per Dio, è anche permesso di trasgredire la Legge*; ossia, possiamo permetterci di violare alcuni precetti secondari, quando si tratta di consolidare l' edifizio religioso in generale. (MUNK).

(a) V. più avanti, n. 93 *a.* (MARONI).
(b) Nell' Ibn-Tibbon: — המוכן לצרותיהם — (MARONI).

(87) Nell' Ibn-Tibbon הבעלים, cioè, le persone che professano quelle opinioni. (MARONI).

(88) Vuol dire: quando le due enunciazioni, o una delle due, non si debbano intendere in un modo assoluto, ma con una riserva e condizione sottintesa. Cosi, per esempio, quando, in un luogo, è detto, che Dio punisce i peccati dei padri sui figli *(Esodo,* 20, 5 e 34, 7.*)* ed altrove che non si faranno morire i padri pei figli, nè i figli pei padri *(Deut.* 24, 16*)* ; i Rabbini, vedendo una contradizione in questi testi, dicono che la punizione dei figli pei peccati dei padri, avviene solamente se i figli persistano nella cattiva via dei genitori. Per citare un altro esempio, siccome in un luogo si legge, che *Mosè entrò in mezzo alla nube (Esodo,* 24, 18*)*, ed altrove che Mosè non poteva entrare nel padiglione della congregazione, *quando vi posava sopra la nube (ivi,* 40, 35*)*, i Rabbini dicono che poteva entrare nella nube, purchè vi fosse chiamato da Dio *(a)*. (MUNK).

(89) Secondo alcuni commentatori, l' autore vuol parlare quì di due proposizioni contenenti dei soggetti omonimi e nelle quali prendendo gli omonimi nel medesimo senso, si potrebbe trovare una contradizione apparente. Ma le parole dell' autore sembrano avere un significato più generale. Se per esempio, dicesi in un luogo che *Iddio si rivela ad alcuni profeti in un sogno (Num.* 12, 6*)*, ed in un altro luogo, che *i sogni non dicono che delle menzogne (Zac.* 10, 2*)*; i Dottori per togliere la contradizione, dicono che si parla di sogni di natura diversa, gli uni veri e gli altri falsi. V. Talmud di Bab. Trat. *Berachoth*. foglio 35 *b*, ed Albo *(b) Ikkarim*, lib. 3° cap. 10 (MUNK).

(90) Mosè di Narbona *(c)* nel suo commento, cita come esempio le

(a) La contradizione del primo esempio è notata dai Rabbini nel Talmud (Sanhedrin, fog. 26). Non vi è tuttavia una vera contradizione fra quei due versi; poichè quello del Deuteronomio, in cui dicesi che *non si faranno morire i padri pei figli, nè i figli pei padri*, è un precetto diretto ai tribunali che non debbano far subire la pena se non al solo colpevole nè mai ammettere la sostituzione di una vita, per un' altra vita; ed invece nel Decalogo parlasi di pena mandata da Dio. In questi due versi non vi è contradizione, se non considerando la giustizia infinita di Dio, cioè, come possa un Dio infinitamente giusto e che richiede dai giudici umani una vigorosa giustizia, come possa, dissi, dichiarare nella sua Legge, di punire egli stesso i figli pei peccati dei padri; ed è in questo senso che i Rabbini risposero, ciò non avvenire, se non quando i figli persistano nella pessima via dei padri: — כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם — (V. su questo verso il Luzzato, nel משת"דל (Esodo, 20, 5) ed Aben-Esdra) (v. cap. 23, n. 21, *c*) V. pure quest' opera, part. 1. cap. 54. — Quanto alla contradiziione del secondo esempio, è notata nel *Rabboth* (Num. Sez. 14), ed anche il Talmud di Bab. (Jomà, fog. 4, *b*) e nel *Torath Cohanim* (תורת כהנים) (v. più avanti, nota 94). Veramente sono due le contradizioni notate in questo proposito. Una fra i due testi citati dal Munk; l' altra tra il verso che dice: — ולא יכל משה לבא אל אהל מועד — (Esodo 40. 35) e l' altro verso che dice: — ובבא משה אל אהל מועד — (Num. 7, 89). I Rabbini tolgono ambedue le contradizioni col dire: per entrare in mezzo alla nube, Mosè doveva essere espressamente chiamato da Dio; elevata la nube, entrava nel padiglione senza che Iddio lo chiamasse: — V. תורת כהנים בריתא דר' ישמעאל פ' ח' — (MARONI).

(b) V. piu avanti, cap. 1 nota 4, *e* (MARONI).

(c) Mosè di Narbona, così detto perchè nativo di Narbona, città di Provenza. Fiorì nel secolo 14. e commentò vari libri di filosofi arabi; tra i quali il libro *Delle tendenze e delle opinioni dei filosofi* di Algazel o Gazali (v. quest' opera cap. 53, nota 9 *a*, e cap. 58, nota 15 *b*) ed il *Chivan ben Jokdhan* d' Ibn-Tofail; commenti che si conservano in varie bibliot. V' ha pure mss. un suo commento sopra la *Guida* del Maimonide. Questo commento fu

nozioni di *specie* e di *genere*, di cui Aristotile aveva bisogno di dire alcune parole, a fine di spiegare, la categoria della *sostanza* (*Categorie*, cap. 3°) *(a)* quantunque la spiegazione esatta di quelle nozioni non venga che più tardi (nei Topici). La duplice natura logica ed ontologica delle Categorie e di diverse altre nozioni di cui tratta l' *Organon*, abbisogna sovente della spiegazione provvisoria e sommaria di alcune nozioni, che sono poi veramente approfondite solo nella metafisica. (Munk).

(91) L' autore dice più avanti che, nella stessa sua opera, si trovano alcune contradizioni, risultanti dalla quinta causa. Citiamo un esempio. Nel capitolo 70 della prima parte, l' autore presenta Iddio come il motore immediato della sfera superiore; ed invece alla fine del capitolo 4° della parte 2a dice che la prima delle *intelligenze* delle sfere *(b)*, create da Dio, mette in moto la prima sfera. È perchè, nel primo passo, l' autore non mira che a presentare Iddio come il motore supremo dell' universo in generale, senza entrare nelle minute spiegazioni del moto delle diverse sfere e delle loro *intelligenze*, come fa nel secondo passo. Ne risulta una contradizione, la quale non è che apparente. (Munk).

(92) Nell' Ibn-Tibbon: הקדמה צודקת, e meglio nel Maimonide הקדמה אמתית — I traduttori ebrei chiamavano le *premesse* del sillogismo (הקש), הקדמות — , e quindi il *maggior termine* הקדמה הגדולה il *minor termine* הקדמה הקטנה, il *termine medio* הגבול האמצעי, la *conseguenza* תולדה — V. Maimonide, מלות ההגיון *Compendio di logica*, Cap. 6. (Maroni).

(93) Per confessione dell' autore, anche la sua opera contiene delle

tradotto in latino da Salomone Maimon di Lituania, dimorante in Berlino; celebre filosofo del secolo 18. autore di varie opere. (Maroni).

(a) La parola *categoria*, derivata dal greco, significa ordine e serie di molti predicati o attributi sotto a qualche genere commune, o meglio Ordine e Adunamento di tutte le cose contenute sotto qualche genere o specie disposte ordinatamente. Le *Categorie* d' Aristotile sono la prima parte della sua Logica, detta *Organon*, parola che significa in greco *strumento*; e questo titolo fu applicato a quell' opera dai *Peripatetici*, considerando la logica, non come parte della filosofia, ma come *stromento* della Scienza. L' *Organon* si compone di sei trattati; cioè: — 1. *Categorie*, ossia, elementi del sillogismo (v. cap. 52, n. 5); — 2. *Ermeneia* o trattato del linguaggio; — 3. *Analitici primi*, o del sillogismo in generale; — 4. *Analitici secondi* o del sillogismo dimostrativo; — 5. I *Topici* o sillogismo dialetico; — 6. La confutazione de' *Sofisti*. Nell' *Organon* tutto è rivolto al sillogismo, ossia al ragionamento.

Quanto ai *Sofisti*, erano uomini accorti che si piccavano di saper tutto, e si offerivano ad insegnar tutto; retori abili, ma che mettevano la loro eloquenza a servigio di tutte le cause; dialettici (v. questa prima parte, cap. 71 n. 15 *a*) brillanti e sottili, ma che parlavano pro e contro colla stessa franchezza; capaci di tutto negare, anche l' evidenza e di affermare tutto anche l' assurdo; uomini avidi di ricchezze, di potere e di fama; che facevano servire indifferentemente il vero ed il falso, il giusto e l' ingiusto agl' interessi loro particolari. In presenza di tale abuso dello spirito e della parola, la coscienza pubblica si allarmò, ed il nome di *Sofista*, che prima significava *maestro di sapienza*, divenne sospetto, ed infine ingiurioso. (Mar.)

(b) Secondo i filosofi arabi, le *intelligenze delle sfere* sono spiriti superiori che presiedono alle diverse sfere celesti. Era il metodo di Aristotile, in ogni materia di collegare gli estremi per mezzo di termini intermedi, e così collocava fra la prima causa di ogni moto, in se stessa immutabile, e questo mondo sublunare in cui ogni cosa è in continua mutazione ed in continuo moto, il cielo sidereo o il mondo degli astri, il quale non è propriamente posto in moto per sè stesso, ma dalle Intelligenze delle sfere, e tuttavia si accosta alla Divinità, perchè il suo circolare moto è perfetto ed eterno. V. quest' opera, pag. 2, cap. 4. (Maroni).

contradizioni risultanti da quella 7. causa. Una delle più gravi ci sembra essere questa : l' autore che combatte l' eternità della *materia prima (a)*, ammessa dai peripatetici, l' ammette tuttavia come premessa in alcune dimostrazioni relative alle quistioni metafisiche più importanti, come dichiara al cap. 71 della prima parte ed al principio della parte seconda. (MUNK).

(94) La *Misnà* (משנה), come ognuno sa, fu compilata da Rabbì Jehudà *il Principe* (רבי יהודה הנשיא), detto anche semplicemente, per antonomasia, *Rabbì (il Maestro)*, e, per la santità della sua vita, רבינו הקדוש, ossia, *il nostro santo Maestro*. Egli visse nel secondo secolo dell' E. V. e fu amico di due Antonini, particolarmente di Marco Aurelio.

Rabbì dunque, considerando come ogni giorno si aumentavano le sciagure d' Israel e le difficoltà per la custodia della Legge Orale; raccolse ed ordinò tutte le tradizioni, tutte le decisioni emanate, tutte le interpretazioni oralmente trasmesse di generazione in generazione ; e le principali opinioni espresse dai Dottori o Rabbini che lo precedettero, riguardo alla applicazione dei precetti della Legge Scritta, secondo le varie norme tradizionali. Questa raccolta si chiamò משנה, dalla radice שנה, *ripetere*, come pure i Dottori, onde furono espresse le opinioni, furono detti תנאים, dalla radice caldaica תנא, corrispondente alla radice ebraica שנה, perchè quei Dottori, sino a Rabbì, non facevano che ripetere quel che avevano appreso dai loro maestri, dei quali dicevano anche il nome. Le opinioni trascurate da Rabbì, furono esse pure raccolte ed ordinate in altre compilazioni dai discepoli immediati di Rabbì opinioni che vennero dette *Baraithoth* (בריתות,) da ברא *(fuori)*. Queste compilazioni sono : il סִפְרֵי, attribuito a Ribbì Simeone figlio di Jo'hai (רבי שמעון בן יוחאי), coevo di Rabbì, e che è come un Commento sul libro dei Numeri e sul Deuteronomio ; il ספרא,

(a) Aristotile fonda tutta la sua dottrina, su quattro principj che adempiono le condizioni tutte dell' esistenza reale: la materia, la forma, la causa motrice, la causa finale. Non parleremo ora delle cause che appartengono alle scienza dei primi principj, che è la scienza delle cause dell' essere, in quanto è essere, e ci limiteremo a discorrere della *materia* e della *forma* o, ciò che per lui è la stessa cosa, della *potenza* e dell' *atto*. Ogni essere, passando da uno stato all' altro, diventa ciò che non era : prima poteva divenire — era in *potenza* בכח — poscia venne *in atto* (בפעל). Il moto è il passare dalla *potenza all' atto* ; è la realizzazione del potere. La materia è una *potenza*, e, come ogni *potenza*, non esiste che al momento dell' *atto*. Prima dell' azione è indeterminata, senza forma ; nell' *atto* si uniscono la materia e la forma. Dalla materia alla forma, dall' indeterminato al determinato dura continuo moto, e, l' identificazione dei due termini, della *potenza* e dell' *atto*, si opera nel tempo. La *materia prima* è la materia in *potenza* (חֹמֶר ראשון), o l' *Ile* (היולי), priva di qualunque forma e che riceve successivamente tutte le forme in un progresso di attuazioni senza fine. La *materia prima* è il principio di tutti gli esseri : essa non nasce, nè perisce : è eterna.

In altri termini : il mondo peripatetico è un complesso di esseri profondamente distinti ed individuali, che eternamente si sviluppano ed incessantemente passano dalla *potenza all' atto*, da una forma ad un' altra forma. Dio è Creatore : Egli è l' *atto puro*, la forma più perfetta e compiuta : è l' *atto* perpetuo che pensa sè stesso, l' attività pura, l' energia assoluta, ed accanto a Dio, Aristotile collocò la materia eterna.

Tra questi due principj, la materia vivente, attuante le sue forme, e l' atto puro rinchiuso in sè stesso, che non fece, nè ama, nè cura il mondo ; il sistema peripatetico scavò un abisso che è impossibile colmare. Maimonide combatte l' eternità della materia. V. quest' opera part 1. cap. 28 e 69. (MARONI).

detto anche ספרא דבי רב e תורת כהנים, commento sul Levitico, attribuito a Rab (רב), che morì nel 243; la תוספתא, composta poco dopo il termine della משנה da רבי חייא e רבי הושעיא e secondo altri da בר קפרא; la מכילתא di R. Ismael; ed anche i libri detti — אבות דר' נתן מסכת סופרים מסכת דרך ארץ — Gli studi fatti sulla משנה e sulle ברייתות, e le discussioni de' Dottori che succedettero ai Tanaim, e che furono detti אמוראים, della radice אמר *(disse, espose, interpretò)*, perchè quei Dottori non facevano che interpretare la משנה; quegli studi dissi, e quelle discussioni, furono raccolte da רבינא e רב אשי nel 4° secolo dell' E. V. raccolta che si chiamò גמרא, dal caldaico גמר equivalente all' ebraico למד — L' unione della משנה e della גמרא, si chiamò תלמוד (Talmud), e precisamente תלמוד בבלי; come si denominò תלמוד ירושלמי, una raccolta chiusa un secolo avanti in Palestina da Rabbi Joh'hanan (רבי יוחנן) discepolo di Rabbì (v. Maimonide, Introduzione al suo משנה תורה o יד החזקה). V. pure il Jo'hassin (ספר יוחסין) del Zacuto *(a)*. Quanto all' epoca nella quale la משנה e la גמרא furono scritte; è opinione dei più dotti critici moderni, che questo fatto sia avvenuto circa alla fine del secolo 5° dell' E. V. particolarmente il ערך מלין *(b)* alla voce אמורא — (Maroni).

(95) Vale a dire, Rabbi Jehuda *il Santo*, compilatore della משנה *(c)*. (Munk).

(96) V. nota 94. (Maroni).

(97) Tutti sanno che la parola אמוראי indica i Dottori che figurano nella *Ghemarà*, e che discutono le opinioni dei תנאים, o Dottori della *Misnà*.

(98) I mss. dell' originale hanno generalmente i due esempi: la versione ebraica non ha che quello di *Rabbà*. (Munk).

(99) È noto che רב אשי, fu uno dei principali compilatori del Talmud babilonese. (Munk).

(100) V. Talmud di Bab. Trattato *Sciabbath*, fog. 30. Quivi si conta-

(a) Abramo Zacuto figlio di Samuel, spagnuolo e nativo di Salamanca, fiorì nel 15. secolo, e fu professore d' Astronomia in Saragozza. Cacciato dalla Spagna, cogli altri Ebrei, nel 1492, si ritirò in Portogallo, dove fu creato astronomo e cronografo del re Emanuele. Oltre le sue cognizioni, come scrittore e filosofo, il Zacuto meritò veramente di essere posto al primo grado tra gli astronomi del medio evo, nè le sue opere che lasciò smentirono la sua riputazione. Il suo Almanacco perpetuo del moto dei pianeti ed il suo Corso di astronomia godettero una gran fama. Il *libro della Genealogia* (ספר יוחסין), è la cronologia più esatta che sia stata fatta, e la più precisa storia della tradizione e dei Dottori sino alla fine del secolo 15. dell' E. V. Scrisse anche un libro sull' immortalità dell' anima (מחוק לנפש). Anch' egli fu colpito dal fanatismo del re Emanuel, e dovette, per salvare la vita, simulare di convertirsi al Cristianesimo, sinchè potè fuggire in Olanda, dove finì i suoi giorni. (Maroni).

(b) Il ערך מלין è una Enciclopedia talmudica per tutto ciò che riguarda la storia, la geografia e l' archeologia. L' opera ma compiuta è tutta inedita, eccettuata la lettera *Alef*. Autore di questo libro è il celebre Salomone Jehudà L. Rapoport, Rabbino Maggiore di Praga, dove morì il 17 Ottobre 1857. Fu grande, non che come Rabbino, come uomo di scienza e lasciò gran numero di opere e trattati, nei quali mostra una grande mente scientifica. Fu grande storico, ed archeologo, grande particolarmente nella critica. (Maroni).

(c) Vedi la nota precedente. (Maroni).

no diversi passi in cui Salomone è in contradizione con David suo padre e con se stesso, e si cerca di risolvere la difficoltà stabilendo che, nei passi contraditorj si tratta di soggetti differenti. Cosi, per esempio, si legge nei Proverbi (cap. 26, v. 4): — אל תען כסיל כאולתו « *Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza.* » e subito dopo: ענה כסיל כאולתו « *Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza. (ivi*, v. 5*)*. Per togliere la contradizione, il Talmud dice, che in uno dei due passi si parla di cose religiose, e nell' altra di cose profane. (Munk).

(101) Letteralmente: *Non si deve congetturare su questo punto.* — Ibn-Tibbon tradusse con una lunga parafrasi: — וצריך שלא יגזור אדם בזה בשקול הדעת ובסברא מבלתי אזון וחקור — Al-Harizi tradusse più fedelmente וצריך לבל יגזרו עליו כפי מה שיזדמן — (Munk).

(102) V. nota 60 *a* (Maroni).

(103) V. nota 93 e 94. (Munk).

GUIDA DEGLI SMARRITI

PARTE PRIMA

« Aprite le porte ond' entri la nazione giusta, che guarda la fede.
(ISAIA, 26, 2 (1))

CAPITOLO PRIMO

Selem צֶלֶם e *Demuth* דְּמוּת = Vi furono degli uomini i quali credevano che la parola צֶלֶם *(Selem)* nella lingua ebraica, significasse la figura di una cosa ed i suoi lineamenti; il che condusse all' assoluta corporificazione (di Dio) (2), perchè è detto nella (Scrittura): נעשה אדם בצלמנו כדמותנו « *Facciamo un uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza* » — *(Genesi 1, 26)*. Essi dunque credevano che Dio avesse la forma di un uomo, ossia la sua figura ed i suoi lineamenti, e ne risultava per loro l'assoluta corporeità che ammettevano per fede, pensando che allontanandosi da questa credenza, avrebbero negato il testo (della Scrittura), o avrebbero anche negata l' esistenza di Dio, se non l' avessero creduto un corpo avente un volto e delle mani simili alle loro in figura ed in lineamenti (3); e solo ammettevano che fosse più grande e più risplendente (di loro) e che anche la sua materia non fosse carne e sangue, e ciò era tutto quello ch' essi potevano concepire di più sublime riguardo a Dio (4). Quanto a quello che deve dirsi per allontanare la corporeità e stabilire la vera unità (che non può essere vera se non coll' allontanamento della corporeità), saprai la dimostrazione di tutto ciò da questo trattato (5). Qui, in questo capitolo, voglio solo chiamare l'atten-

zione sopra la spiegazione del senso di *Selem* (צֶלֶם) *e demuth* (דְּמוּת).

Dico dunque che la *forma*, quale è generalmente conosciuta dalla moltitudine (6) (7), (ossia, la figura della cosa ed i suoi lineamenti) ha nella lingua ebraica il nome di תֹּאַר — Si dice per esempio: יפה תאר ויפה מראה « *Bello di figura e bello di aspetto.* » *(Genesi* 39, 6*)*; מה תארו « *Quale è la sua figura.* » *(Sam I* 28, 14*)*; כתאר בני המלך *Come la figura di figli di re.* » — *(Giud.*, 13 18*)*. Fu pur detto (parlando) della *forma artificiale* (8): יתארהו בשרד···ובמחוגה יתארהו « *Gli dà la figura col bulino .... e gli dà la figura col compasso.* » — *(Isaia* 44, 13*)* — ed è questa una denominazione che non si applica mai a Dio supremo: lungi da noi (un tal pensiero)! Quanto a צֶלֶם, si applica alla *forma naturale*, ossia a ciò che costituisce la sostanza della cosa, per la quale essa diviene ciò che è, e che forma la sua realtà, in quanto a quell' essere (determinato) (10) il che nell'uomo è quella cosa dalla quale viene la *comprensione* (11) umana ed è per questa compressione intellettuale che fu detto di lui: בצלם אלהים ברא אתו « *Lo creò ad immagine di Dio* » *(Genesi* 1, 26*)*. Perciò pure fu detto (parlando degli empi: צלמם תבזה *(Disprezzi la loro immagine.* » *(Salm.* 73, 24*)* poichè il disprezzo colpisce l'anima che è la *forma specifica* (13), non la figura delle membra ed i lineamenti. Dico anche che la ragione onde gl'idoli erano chiamati צְלָמִים è perchè in loro cercavasi ciò che in loro supponevasi (14); non per la loro figura e pei loro lineamenti. Dirò ancora la stessa cosa riguardo alle parole צלמי טחוריכם « *Le immagini dei vostri te'horim* » *(Sam. I.* 6, 5*)* (15); poichè quello che in loro cercavasi era il mezzo di allontanare il male dei *te'horim*, non la figura dei *te'horim*. Ma se tuttavia si dovesse assolutamente ammettere che il nome צֶלֶם (16), applicato alle immagini dei *te'horim* ed agli idoli, si riferisse alla figura ed ai lineamenti, quel nome sarebbe *omonimo* od *anfibologico* (17), e si applicherebbe, non solo alla *forma specifica*, ma anche alla *forma artificiale*, come alle figure simili ai corpi fisici ed ai loro lineamenti. Colle parole נעשה אדם בצלמנו « *Facciamo l' uomo a nostra immagine,* sarebbesi dunque voluto parlare della *forma specifica*, ossia della comprensione intellettuale, non della figura e dei lineamenti. Così ti abbia-

mo spiegato la differenza che vi è tra צֶלֶם, *immagine* e תֹּאַר *figura* ed abbiamo anche spiegato il senso di צֶלֶם (18).

Quanto a דְמוּת, è un nome (derivato da דמה *rassomigliare*, e che indica pure una rassomiglianza riguardo a qualche idea; poichè le parole (del Salmista) דמיתי לקאת מדבר « *Sono simile al pellicano del deserto* » *(Salmi*, 102, 7*)*, non significano che gli rassomigliasse riguardo alle ali ed alle penne, sì, che la mestizia dell' uno somigliava alla mestizia dell' altro. Così (in questo passo): — כל עץ בגן אלהים לא דמה אליו ביפיו « *Alcun albero nel giardino di Dio non gli somigliava nella bellezza* » *(Ezech.*, 31, 8*)* si tratta di una somiglianza riguardo all' idea della bellezza. (Cosi in questi passi): חמת למו כדמות חמת נחש « *Essi hanno del veleno simile al veleno del serpente* » *(Salm* 58, 5*)*; — דמיונו כאריה « *Egli somiglia ad un leone* » *(Salm.*, 17, 12*)*. Tutti (questi passi indicano) una somiglianza riguardo a qualche idea, non riguardo alla figura ed ai lineamenti: Cosi דְמוּת הַכִּסֵּא « *La somiglianza del trono* » *(Ezech.* 1, 26*)* è una somiglianza alla idea di dignità e di maestà, non riguardo alla forma quadrata o alla sua grossezza ed alla lunghezza dei piedi, come credono gli spiriti poveri (19), e cosi דמות החיות « *La somiglianza degli animali* » *(Ezech.*, 1, 13*)* (20).

Ora, siccome l' uomo si distingue per una cosa notevolissima che è in lui e che non è in alcun altro degli esseri sublunari, ossia, per la comprensione intellettuale, per la quale non si usa nè sensi, nè mani, nè braccia (21), fu quindi assomigliata alla comprensione divina, che non è mediante uno strumento, sebbene la somiglianza non esista in realtà, ma solo al primo superficiale giudizio (22). E per questa ragione, cioè, per l' intelletto divino che si congiunge all' uomo (23), fu detto di lui che fu (fatto) ad *immagine di Dio e a sua somiglianza*, (il che) non significa ohe Dio supremo sia un corpo avente qualsivoglia figura.

NOTE AL CAPITOLO PRIMO

(1) Il Munk tradusse questo verso come è comunemente intesa la voce אמונה, *fede, credenza,* e come il verbo אמן in הפעיל, costrutto colla lettera ל, significa *credere,* come, per esempio: וְהֶאֱמִן בה «*Egli ebbe fede nel Signore.* (Genesi, 15, 6); פתי יאמין לכל דבר — «*Il semplice crede* (ciecamente) *ogni cosa.* (Prov. 14, 15), e simili. Ma, come osserva il Luzzato (Teol. Dogm. § 13) la voce ebraica אמונה, ha veramente il medesimo valore del latino *fides,* definito da Cicerone (*Des Officiis,* lib. 1): *dictorum conventoruque constantia et veritas* (la fermezza e la veracità dei detti e delle convenzioni); e tutti i versi nei quali questa parola si trova provano, ad evidenza, essere il suo valore *verità, veracità, lealtà, sincerità giustizia;* e così אֱמוּנִים, plur. di אֵמוּן della forma אֵטוּן — Anzi, anche quando אמן in הפעיל significa *credere,* deriva da אמונה, nel senso di *verità,* poichè, come dice il Kim'hi, chi ha fede in uno, crede alla sua *lealtà;* e *credere* una cosa, è quanto dire, stimare che la cosa asserita sia *verità:* והם יוצאים מענין אמונה כי המאמין באחד נותן האמונה וסובר שהוא אמת — (V. שרשים alla radice אמן —). Sarebbe dunque meglio tradurre il testo, che l' autore mette al principio della sua opera, come appunto il Luzzato lo traduce: «*Aprite le porte ond' entri la nazione giusta che si attiene a verità.* (V. LUZZATO, *Traduzione* e *Commento d' Isaia,* 26, 2). Anche i commentatori della versione ebraica d' Ibn-Tibbon, lo *interpretarono* nella stessa guisa: ר"ל גוי צדיק שֹׁמֵר הָאֱמֻת במה שהוא אמת כי לו לבדו יאות ולא לאחרים — V. l' *Efodi.* (MARONI).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: אל הנשמה גמורה — (MARONI).

(3) Vale a dire, che quegli uomini ammettevano la corporeità di Dio, primieramente, perchè si attenevano al letterale delle bibliche espressioni, e, dilungandosi da quella credenza, avrebbero creduto di rinnegare la Scrittura; ed in secondo luogo, perchè non sapevano immaginare che un essere qualsiasi potesse esistere senza essere un corpo o una facoltà in un corpo. V. l' *Efodi,* ivi. (MARONI).

(4) Si crederebbe appena che Dottori ebrei abbiano potuto cadere in simili traviamenti, se non avessimo la testimonianza positiva di Maimonide, come pure quella di suo figlio Abraham (a) e di molti de' suoi contemporanei, che furono costretti ad assumere la difesa di Maimonide contro gli attacchi di molti talmudisti, e particolarmente, contro una parte

(a) Abraham figlio di Moisè Maimonide, fiorì in Egitto nel 1210. Esiste realmente inedita una sua *Lettera apologetica* (אגרת ההתנצלות) assai diffusa, in favore del genitore, contro R. Salomone ben Abraham e R. David ben Saul. (MARONI).

dei Rabbini francesi *(a)*, i quali credevano dover prendere alla lettera gli *antropomorfismi (b)* della Bibbia. Noi ci contentiamo di addurre, a questo riguardo, la testimonianza non sospetta, di un fierissimo avversario di Maimonide, R. Abraham ben David di Peschièra *(c)*, nelle sue note critiche del *Misné Torá* o *Compendio del Talmud* (lib 1. Trat. *Tesciubá* o *della penitenza*, cap. 3. § 7). Maimonide avendo compreso nel numero degli eretici (מינים) chi ammette la corporeità di Dio, R. Abraham domanda: — « Perchè chiama questo un *eretico*, mentre degli uomini più grandi e migl-
« lioridi lui (Maimonide) seguirono questa opinione, secondo quello che
« avevano veduto nei testi della Scrittura, e più ancora nelle *Haggadoth*,
« che confondono il pensiere? *(d)*. (Munk.)

(5) V. quest' opera, part. 1, cap. 46. (Maroni).

(6) Così nell' Ibn-Tibbon: אצל ההמון — (Maroni).

(7) L' autore, vuol dire, che non usa qui la parola *forma* nel senso fi-

(a) Alla testa dei severi critici della *Guida*, cui anatemizzarono e dichiararono degna delle fiamme, vi era un certo Salomone Ben Abraham di Montpellier; ed alla testa dei suoi difensori il celebre Kim'hi (רד"ק — V. Introd., n. 74 *a*), che sostenne molte dispute con R. Jehudà Ibn-Alfacar di Toledo, fiero ed implacabile nemico di Maimonide. (Maroni).

(b) Vale a dire, quelle espressioni, colle quali la Bibbia sembra attribuire a Dio la forma, i sensi o le passioni dell' uomo. *Antropomorfismo* è parola composta, derivata dal greco, e significa *forma d' uomo*. Si diede questo nome ad un antica eresia che attribuiva a Dio la forma corporale dell' uomo, e che meglio si direbbe, *antropomorfismo materiale*, per distinguerlo dall' *antropomorfismo spirituale*, che attribuisce a Dio le passioni ed i sentimenti che appartengono alla nostra natura. A questa specie di antropomorfismo intellettuale e morale si diede il nome di *antropopatia*, e la tendenza a tale antropomorfismo è un fatto incontestabile nell' umanità. Il nostro autore tende a dimostrare, come noi dobbiamo allontanare da Dio qualunque specie di antropomorfismo, se vogliamo stabilire la divina verità. (Maroni).

(c) R. Abraham ben David (הראבד), della città di Peschiera, in Castiglia, fiorì nel secolo 12. e morì nel 1198. Fu assai celebre per la sua dottrina nei due Talmud e scrisse delle note critiche sul *Misné Torà* di Maimonide, dette השגות — Fuvvi un altro R. Abraham ben David, e secondo altri, ben Dior, nativo di Toledo nel secolo 12. autore del ספר הקבלה *Libro della Tradizione*. Il ben Dior è detto (הראבד) *primo*; quel di Peschiera *secondo*. Il ben Dior fu ucciso in Toledo, por motivi di religione nel 1180. (Mar.).

(d) Ecco il testo della nota critica di R. Abraham, secondo è portata nel *Misné Torà*:

ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה
שראו במקראות ויותר ממה שראו בדבר ההגדות המשבשות את הדיעות —

Il Karo (1) preso da stupore a queste parole, adotta piuttosto la lezione che trovasi nel עקרים ('Ikkarim) dell' Albo (2) part. 1 cap. 2. come segue: אע"פי שעקר האמונה כן הוא המאמין
היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין

« Sebbene sia questo un principio di fede (l' incorporeità di Dio), uno che creda essere Iddio cor-
« poreo, prendendo letteralmente i Midrascioth e le bibliche espressioni, non può chiamarsi
« eretico. » (Maroni).

(1) *Giuseppe Karo, celebre ritualista, spagnuolo di origine, fu primo Rabbino di Safeth, dove morì nel 1575 di 87 anni. Fu autore di molte opere, la più celebre delle quali è il suo* Beth Joseph (בית יוסף), *gran commento sugli* ארבעה טורים *di Rabbenu Ascer (v. cap. 72, nota 8 a). di cui fece il Compendio, detto* שלחן ערוך — *Il suo Commento sul* Misnè *Torà, ha per titolo* כסף משנה — *(Maroni).*

(2) *Giuseppe Albo, nativo di Castiglia, fu dotto Rabbino nel secolo 15. ed autore di un opera interessante intitolata* עקרים, *sugli articoli della religione giudaica Morì nel* 1430.

losofico, ma in quello del linguaggio popolare. (Munk).

(8) La *forma artificiale* צורא מלאכותית, è la figura della cosa disegnata e fatta da un artista, perciò detta מלאכותית — (Maroni).

(9) Il Luzzato traduce questo verso d' Isaia come segue: « *Ne segna i contorni colla sinopia . . . . . . e col compasso ne disegna le parti*. Egli stesso nel commento reca l' opinione del Gessenius *(a)*, che שֶׂרֶד significhi una punta con cui l' artista segua la materia a cui vuol dare la forma, e che chiamasi תאר — Ma la maggior parte dei commentatori spiegano *sinopia* (v. Kim'hi, radice שרד, Aben-Esdra, commento d' Isaia, ivi, e Leb Bensew, Dizion. (v. più avanti cap. 59, n. 32 *a*). Anche il Diodati *(b)* traduce *sinopia*. Forse il *filo della sinopia*, che lascia un marchio, chiamasi שרד, per approssimazione al senso di שֶׂרֶט, da cui i Rabbini fecero il verbo שרטט *tirar linee*. (Maroni).

(10) Come già si disse (v. Introduzione, nota 93 *a*) secondo i peripatetici, la materia non esiste veramente se non al momento dell' *atto* nel quale riceve la *forma*. Prima dell' azione è *indeterminata*: nell' *atto* passa dall' *indeterminato* al *determinato*. Qui l' autore parla della forma nel senso filosofico, e che è il principio attivo e fecondatore della materia (principio passivo), per cui *diviene cio che è*; come la facoltà vegetativa nelle piante, la facolta animale negli animali, la facoltà intellettuale nell' uomo. È questa la *forma naturale* o *forma specifica* (צורה טבעית או מינית), vale a dire. particolare ad una specie e che la caratterizza, ne costituisce la sostanza e la distingue dalle altre: a questa, dice l' autore, si applica il nome צֶלֶם — (Maroni).

(11) V. Introduzióne, nota 12. (Maroni).

(12) Vuol dire, che l' uomo è ad *immagine* di Dio, per l' anima che lo vivifica, e che è dotata d' intelligenza. L' anima, dice Aristotile, è un' *attività*: *l' azione* mantiene la vita, ed al più alto grado dell' azione trovasi il più alto grado della vita. L' *atto* che più è tale è il pensiero, il quale si sottrae alla doppia condizione del tempo e del moto, e coglie simultaneamente la materia e la forma. Dunque è l' *atto* più puro, più perfetto: è il pensiero vero; *il pensiero del pensiero*. (Maroni).

(13) Vuol dire, la forma particolare alla specie umana, o ciò che caratterizza l' uomo e lo distingue dagli altri animali. *(c)*. (Munk).

(14) Letteralmente: *il loro senso (la loro idea) che s' immaginavano*, ossia, la falsa idea che si formano di loro, o la virtu che per errore attribuivano loro *(d)*. (Munk).

(a) Guglielmo Gessenius, nacque in Prussia, sul finire del secolo 18. e si distinse nella scuola di Halla pei suoi studi sulla lingua ebraica. È pregievolissimo il suo lessico manuale. (Maroni).

(b) Giovanni Diodati. nacque in Lucca nel 1576. Fu dotto nelle lettere ebraiche e la sua traduzione Italiana della Bibbia è molto stimata dai protestanti. Mori nel 1649. (Maroni).

(c) V. nota 10. (Maroni).

(d) Nell' Ibn-Tibbon: ענינם הנחשב — (Maroni).

(15) Si crede generalmente che la malattia dei Filistei, indicata colla parola טְחוֹרִים (te'horim) o secondo la lezione del כתיב (Chethib) עֳפָלִים *(a)* consistesse in una specie di tumori o pustule nelle parti segrete. I Rabbini vi vedevano le *varici emoroidali*, ed è probabilmente in questo senso che Maimonide stesso intendeva queste parole. Gli stessi Ebrei del medio evo, usavano comunemente la parola טחורים per indicare le *emoroidi*. (MUNK).

(16) Nell' Ibn-Tibbon : ואם אי אפשר מבלתי היות צלמי טחוריכם וצלמים נקראים כן מפני התמונה והתאר — (MARONI).

(17) V. Introduzione, nota 27 e 29 (MARONI).

(18) V. Luzzato, (מש"תדל), *Mistadel*, (Genesi, 1, 26), riguardo alla etimologia della parola צֶלֶם, derivata da צֵל *(ombra)*, e che indica una lieve somiglianza di una cosa ad un' altra, come l' ombra prodotta da un corpo opaco ne rappresenta solo i contorni. Quindi l' uomo è chiamato צלם אלהים, per la sua facoltà intellettuale, ond' è per alcune proprietà, imperfettamente somigliante a Dio. Il Kim'hi (v. *Lessico*, radice צלם) interpreta צֶלֶם talvolta la figura della cosa ed i suoi lineamenti, e quindi, diversamente dal nostro autore applica questo senso agl' idoli צְלָמִים ed a צלמי טחוריכם e talvolta una somiglianza solo concepita dal pensiero, sommiglianza di grado e di dignità, come deve intendersi צלם אלהים — V. anche il Bensev, radice צלם — (MARONI).

(a) La parola עפלים deriva da עֹפֶל, *luogo fortificato e chiuso*, e secondo altri, nel senso di אֹפֶל, ossia *luogo oscuro ed occulto* (v. Kim'hi, *Lessico delle radici*, radice טחר e עפל —

Il כְּתִיב *(Chethib)*, parola che significa : *lo scritto*, indica la lezione scritta del testo in alcune parole o frasi, della Scrittura, che si leggono in diverso modo, che si chiama קְרִי *(Kerè)*. Talvolta anche si leggono delle parole c' e non sono scritte (קריין ולא כתיבן), o sono scritte e non si leggono affatto (כתיבן ולא קריין). Questa specie di varianti è detta מקרא סופרים, ossia, *lettura* insegnata dai *Soferim* (סופרים) antichi dottori ebrei, viventi nel secondo tempio; come le loro istituzioni rituali portano il nome di דברי סופרים, *parole, o Ordinazioni dei Soferim*. Alcuni critici, tra i quali il Luzzato (*Prolegomeni alla gram. ebr*. App 3. Paragrafo 116) credono essere vera istituzione di quei Dottori, tutte le variazioni di Chethib e di Kerè o di altra specie che si trovano nella Scrittura; alcune, come la lettera del nome tetragrammato, cangiata in אדני, per riverenza: altre per eufemismo, come appunto la parola טחורים, cangiata in עפלים, ed il verbo שגל in שכב e simili; altre, per sostituire ad una pronunzia antiquata e fuori d' uso, un' altra in uso, come le parole הוא e נער cangiata nel femminile in היא e נערה; altre per togliere alcune anomalie ed altre finalmente per correggere alcuni apparenti errori dei copisti; come alcuni לא cangiati in לו; ed altre più leggere modificazioni nella pronunzia delle sillabe. Tutte queste modificazioni, le insegnarono i Soferim a viva voce, senza mai osare di porre mano nel testo, e solo assai più tardi furono notate in margine. Così il Luzzato; ma nel Talmud (Trat. *Nedarim*, fog. 37 *b*), si fa risalire il מקרא סופרים a Mosè, cioè, che Dio insegnò oralmente a Mosè il vero modo di leggere il sacro testo, rivelandogli pure il motivo di quelle variazioni, nè altro fecero i *Soferim* che notare in margine quelle modificazioni tradizionali. V. Mendelsohn, Pref. al נתיבות השלום (v. cap. 25, n. 3 *a*) (MARONI)

(19) Nell' Ibn-Tibbon, edizione di Sabionetta leggesi: כמו שיחשבו העניין — Si deve leggere העניים — (Maroni).

(20) V. part. 3. cap. 7. (Maroni).

(21) L' Ibn-Tibbon traduce: לא מעשה גוף ולא יד ולא רגל, il che non è esatto ma questa traduzione è preferibile a quella di Al-Harizi, che dice: לא אבר ולא נתח — (Munk).

(22) Nell' Ibn-Tibbon: אבל לנראה מן הדעת תחלה — (Maroni).

(23) L' autore allude quì a ciò che i filosofi arabi chiamano אלאתצאל la *congiunzione*, o l' unione dell' *intelletto attivo* (proveniente da Dio mediante le Intelligenze delle sfere) coll' *intelletto passivo*. Questo soggetto sarà spiegato in molti luoghi di quest' opera. V. più avanti, cap. 68, parte 1.; part. 2. cap. 4°; part. 3 cap. 51 ed in altri luoghi *(a)*. (Munk).

(a) I filosofi arabi distinguevano due intelletti, l' uno *attivo*, (שכל פועל), l' altro *passivo* (שכל ההיולני). Come tutti gli esseri si distingue da una parte la *materia*, o ciò che è in *potenza*, e dall' altra la *forma*, o la causa onde ciò che è in *potenza* passa all' *atto*; così avviene, secondo quei filosofi, nella parte razionale dell' anima, ossia nell' intelligenza. L' intelletto *passivo* è *in potenza*: esso non è se non una semplice *disposizione* che si trova nell' uomo, ed, in certo modo, una dipendenza dai sensi, perciò detto היולני o *materiale*. — L' intelletto *attivo* è *in atto* per sè stesso, del tutto indipendente dall' organismo, e si aggiunge, mediante lo studio, all' intelletto *passivo* per formarne l' *intelletto in azione* o *intelletto attivo individuale*, detto *intelletto acquisito*, o *intelletto comunicato*, השכל הנקנה, o השכל הנאצל — L' intelletto *attivo* è emanazione dell' *intelletto attivo universale* שכל נפרד, nel quale i filosofi videro una delle intelligenze delle sfere e che posero nella sfera della luna. L' intelletto passivo perisce col corpo; solo l' intelletto *acquisito* è immortale, e lo scopo dell' esistenza dell' uomo è di sviluppare e perfezionare l' intelligenza, facendola pervenire al grado più alto della verità e della scienza, per identificarsi coll' intelletto *attivo universale*. (Maroni).

CAPITOLO SECONDO

Un uomo dotto mi fece, già sono molti anni, una grande obiezione, che merita ponderazione, come pure la risposta che diedi per distruggerla. Ma prima di riferire l' obiezione e la maniera usata per distruggerla, ecco quello che deggio dire. Tutti gli Ebrei sanno, che il nome אלהים è omonimo, applicandosi a Dio, agli angioli ed ai governatori che reggono gli stati (1). Già Onkelos il proselito (2), spiegò (e la sua spiegazione è vera), che colle parole : והייתם כאלהים יודעי טוב ורע « *E sarete come Elohim conoscitori del bene e del male.* » *(Genesi* 3 , 5*)* si volle indicare l' ultimo senso ; poichè dice (nella sua traduzione caldaica):ותהון כרברבייא « *E sarete come grandi personaggi.* » — Dopo questa osservazione sopra l' omonimia di quel nome, eccoci a riferire l' obiezione.

Sembrerebbe, dal senso letterale del testo, diceva l' opponente, essere stata l' intenzione primitiva nel (la creazione del) l' uomo ch' egli fosse come gli altri animali, senza intelligenza, senza riflessione e senza saper distinguere tra il bene ed il male ; ma che avendo disobbedito, la sua disobbedienza gli abbia meritata quella grande perfezione particolare all' uomo, ossia, di possedere quel discernimento che è in noi, che è la cosa più nobile del nostro essere e che costituisce la nostra sostanza. Ma questa sarebbe una cosa ben sorprendente, che la sua punizione per la sua disobbedienza fosse stata di dargli una perfezione che prima non aveva avuta, cioè l' intelligenza. Ciò sarebbe precisamente come l' asserzione di quelli, i quali dissero che un uomo, dopo avere disobbedito (a Dio) ed aver commessi eccessi d' ingiustizia, sia stato trasformato e posto come astro nel cielo (3). Tale era l' intento ed il senso dell' obiezione, sebbene non fosse (presentata) in questi medesimi termini. = Ascolta ora come vi abbiamo risposto.

O tu, noi dicevamo, che esamini (le cose) con uno spirito superficiale ed irriflessivo (4), e credi comprendere un libro, che è guida degli antichi e dei moderni (5), percorrendolo in alcuni istanti di tempo (tolti ai piaceri) dell' ebbrezza e della lussuria, come, si percorrerebbe un libro di storia o un poema! Arrestati ed esamina; poichè la cosa non è come credevi a prima vista, ma quale si manifesterà dopo aver bene considerato quel che ora dirò. La ragione che Dio fece emanare sull' uomo (6) e che costituisce la sua perfezione finale (7), è quella stessa che Adamo possedeva prima della sua disobbedienza; ed è per quella che fu detto di lui che era (fatto) *ad immagine di Dio ed a sua somiglianza*; ed è pure a cagione di quella che gli fu diretta la parola e ricevette degli ordini come dice (la Scrittura): ויצו ה' אלהים על האדם וכו' *« Ed il Signore Iddio comandò all' uomo ecc. » (Genesi 2 16)*, — poichè non si possono dare degli ordini agli animali, nè a chi non abbia la ragione (8). Colla ragione l' uomo distingue tra il *vero* ed il *falso* e questa facoltà egli (Adamo) la possedeva perfettamente e compiutamente; ma il *brutto* ed il *bello* (9) esistono nelle (cose delle) *opinioni probabili*, non nelle *cose intellettuali* (10), poichè non si direbbe che questa proposizione: *il cielo è sferico*, sia bella, nè che quest' altra: *la terra è piana*, sia brutta; ma si chiama l' una *vera* e l' altra *falsa*. Così nella nostra lingua si usa (parlando) del *vero* e del *falso* le parole אמת e שקר, e per *bello* e *brutto* si dice טוב e רע = Colla ragione dunque l' uomo distingue il *vero* dal *falso*, e ciò succede in tutte le cose *intellettuali*. Allorchè dunque egli (Adam) era ancora nel suo stato il più perfetto e compiuto non avendo che la sua natura primitiva e le sue nozioni intellettuali (11) per le quali fu detto di lui: = ותחסרהו מעט מאלהים *« Il rendesti poco inferiore agli angioli » (Salmi 8, 6)*, non vi era in lui alcuna facoltà che si applicasse alle *opinioni probabili* in alcuna maniera e neppure le comprendeva; talmente che, neppure ciò che vi è di più manifestamente *sconcio* riguardo alle *opinioni probabili*, come lo scoprire le parti vergognose, (neppure ciò dissi), era sconcio per lui, e non ne comprendeva la sconvenienza. Ma quando, disobbedendo, inclinò verso i suoi desideri procedenti dall' immaginazione e verso i piaceri corporali dei suoi sensi, come dice la Scrittura: כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים

« Che l' albero era buono per mangiarne e che era un piacere per gli occhi. (Genesi 3, 6*)*, fu punito colla privazione di quella comprensione intellettuale, per la qual cosa prevaricò (12) l' ordine che gli era stato dato a motivo della sua ragione, ed avendo ottenuta la cognizione delle *opinioni probabili*, fu immerso (13) in ciò che doveva trovare *brutto* o *bello*, e conobbe allora quanto valeva la cosa che aveva perduta e della quale era stato spogliato, ed in quale stato era caduto. Perciò fu detto: והייתם כאלהים יודעי טוב ורע *« Sarete come Elohim conoscenti il bene ed il male. (ivi,* 3, 5*)*, e non disse: conoscenti il *falso dal vero*, o: comprendenti *il falso ed il vero*; poichè nel (dominio del) *necessario* (14) non vi è nè *bene*, nè *male*, ma *falso* e *vero*: Considera anche queste parole: ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערמים הם *« Si aprirono gli occhi di ambedue e riconobbero che erano ignudi. (ivi*, 3, 7*)* Non si dice: si aprirono gli occhi di ambedue e *videro*, poichè ciò che l' uomo aveva veduto prima, lo vedeva anche dopo. Non è che vi fosse sopra l' occhio un velo che (poscia) sia stato levato; ma gli sopravvenne un altro stato, nel quale egli trovava sconcio quel che prima non trovava sconvenevole. E devi sapere che questa parola, voglio dire (il verbo) פקח non si usa assolutamente (15) che nel senso di: *aprire la vista morale*, nè (si dice) del rinascere il senso della vista; per esempio: ויפקח אלהים את עיניה *« Iddio le aprì gli occhi. (Genesi,* 21, 19*)*; אז תפקחנה עיני עורים *« Allora si apriranno gli occhi de' ciechi. (Isaia,* 35, 5*)* פקח אזנים ולא ישמע *« Aperte le orecchie essi non odono. (Isaia*, 42, 20*)*; il che somiglia a queste parole: עינים להם ולא יראו *« Hanno occhi per vedere e non veggono. (Ezech.* 12, 2*)*.

Quanto a ciò che fu detto di Adam: משנה פניו ותשלחהו *« Quando cangiò di faccia lo mandasti via. (Giob.* 14, 20*)* (16), devesi interpretare e commentare così: *« Quando mutò direzione*, fu scacciato; poichè פנים *(faccia, volto)* è un nome derivato da פנה *(volgersi)*, perchè l' uomo si volge colla sua faccia verso la cosa che vuole raggiungere. Dicesi dunque: Quando ebbe mutata direzione e si fu rivolto a quella cosa, verso la quale gli era stato prima proibito di rivolgersi, fu scacciato dal paradiso. E fu un castigo simile alla disobbedienza, מדה כנגד מדה, *misura per misura* (17): poichè gli era stato permesso di mangiare delle cose piacevoli e dilettarsi nel riposo e nella tranquillità; ma essendo divenuto a-

vido, avendo seguiti i suoi piaceri e la sua immaginazione, come abbiamo detto, ed avendo mangiato ciò che gli era stato proibito di mangiare, fu privato di tutto e costretto a mangiare i più vili tra gli alimenti e quello che prima non gli aveva servito per nutrimento ; (e ciò ancora) a forza di pena e di fatica, come dice la Scrittura : וקוץ ודרדר תצמיח לך « *Essa ti produrrà spini e triboli.* בזעת אפך תאכל לחם « *Col sudore della tua faccia mangerai pàne (Genesi,* 3, 18, 19*)* e poscia si dice chiaramente וישלחהו ה' אלהים מגן עדן וכו' « *Il Signore Iddio lo mandò via dal Paradiso per coltivare la terra (ivi.* v. 23*).* E lo uguagliò alle bestie nel suo nutrimento e nella maggior parte delle circostanze, come dice (la Scrittura). ואכלת את עשב השדה « *E mangerai l' erba del campo. (ivi,* v 18*)* E come per interpretare questo passo (il Salmista) disse : = אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו « *L' uomo non resterà nella sua dignità ; egli fu assomigliato alle bestie mute. (Salmi* 49, 13*)* (18) Lode al padrone di quella volontà, onde non potrebbesi comprendere l' ultimo termine e la saggezza (19).

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

(1) Anche l' Ibn-Tibbon traduce: — למלאכים ולשופטים מנהיגי המדינות; ma R. Scem-Tob, commenta questo passo coi seguenti termini: למלאכים ולשופטים ולמנהיגי המדינות, vale a dire: « *agli angioli, ai giudici ed ai reggitori degli stati.* » Veramente אלהים ha tutti questi significati, come l' esempio che l' autore adduce nel senso di giudice nella parte 2 di quest' opera, cap. 6. In ambedue i luoghi, Ibn-Tibbon usa la parola שופטים, che ha ambedue i sensi. Anche la parola araba חכאם significa tanto *giudicio* che *governatore* (Maroni).

(2) V. Introduzione, nota 49, *c*. (Maroni).

(3) Qui si allude probabilmente a qualche favola orientale. Io suppongo che si voglia parlare di Nembrod, che secondo le tradizioni orientali, si ribellò a Dio e fece edificare la torre di *Babel*, e che si dice essere stato posto in cielo idenficandolo colla costellazione del *Gigante* o dell' Orione (*a*). V. Chronicon, Paschale, pag. 36 (*b*). Sul *Djebbar* o l' Orione, v. il Commento sul trattato di Ullug Beighi di Hyde) (*c*), nel *Syntagma dissertationum*, tom. 1, pag. 42 e seg. e pag. 57. (Munk.)

(4) Letteralmente: *Coi principj de' suoi pensieri e delle sue idee*, cioè, secondo quello che si presenta a prima vista al suo spirito (*d*) (Munk).

(5) Il libro di cui si parla, come ben si comprende è la Sacra Scrittura, poichè la parola di Dio fu sempre e sarà a perpetuo la migliore guida degli uomini sopra la terra. (Maroni).

(6) Vale a dire, che Dio fece emanare da lui stesso e discendere sull' uomo. L' espressione araba אפאץ' עליה (*sparse* o *versò sopra di lui*) ha il significato di *comunicare mediante emanazione* (*e*) (V. cap. 10 e 18). (Munk — Agg. e corr. alla 1. part.) — (Munk).

L' Autore, seguendo sempre Aristotile (v. *Morale a Nicomaco* (*f*), considera nell' uomo quattro specie di perfezioni. La prima dipendente dalla maggior quantità di beni materiali che possegga; la 2. dalla miglior costituzione del suo corpo; la 3. dalle sue buone qualità morali; la 4. dall' acquisto delle nozioni intellettuali; e questa è la *suprema*, e ch' egli chiama finale ed ultima perfezione *(a)*. V. quest' opera, part. 3. cap. 54. (Maroni).

(a) Costellazione nell' emisfero meridionale. (Maroni).

(b) Pasquali Carlo, più noto col nome di Paschal, nacque nel 1547 a Cuneo di Piemonte e compiè i suoi studi in Parigi. Fu autore di varie opere e morì nel 1625. (Maroni).

(c) Tomaso Hide, celebre orientalista, nacque a Billingley nel 1636. Fu conservatore della Bib. Bodlejana, dottore in teologia, professore d' ebraico e d' arabo nell' Università di Oxford. Fu autore di molte opere, tra le quali è celebre la sua *Tabulae longit et latitud stellarum fissarum* ex observat. Ullug Beigh ecc. (Oxford 1665). (Maroni).

(d) Così nell' Ibn-Tibbon: — אתה האיש המעיין בתחלת רעיוניו ומזמיו — « *O tu, l' uomo che esamina coi princ'pj de' suoi pens'eri e delle sue idee.* (Maroni).

(e) La parola השפיע, usata da Ibn-Tibbon, ha il medesimo significato. (Maroni).

(f) Niconiano figlio di Aristotile, al quale dedicò la sua Etica che prese il suo nome. Alcuni suppongono che Nicomaco stesso abbia scritto quel libro di morale ed un commento sulla fisica di Aristotile.

(8) V. part. 2. Cap. 48, dove l' autore spiega come si debbano intendere diversi passi nei quali dicesi che Dio volse la parola o comandò ad esseri irragionevoli, o anche inanimati. (Maroni)

(9) Cioè il biasimevole ed il *buono*, o, in altri termini, il *male* ed il *bene*. Nell' Ibn-Tibbon : המגונה והנאה — (Maroni).

(10) La distinzione che l' autore fa quì, tra le cose dell' intelligenza e le cose che sono del dominio delle opinioni probabili, è presa da Aristotile (*Topici*, lib. 1, cap. 1). Lo Stagirita *(b)* riconosce quattro specie di sillogismi, i due primi dei quali sono: il dimostrativo, che ha per base dei principj di una verità assoluta ed evidenti in sè stessi, essendo fondati sull' intelligenza; ed il *dialettico* che parte da *opinioni probabili*, e che ha per base i suffragi della totalità o della pluralità dei saggi o dei più illustri tra di loro *(c)*. Il bene ed il male, le virtù ed i vizi sono del dominio delle *opinioni probabili* e non hanno alcun rapporto con Dio, nè coll' intelligenza pura (V *Morale* a *Nicomaco*, lib. 7. cap. 1.). La parola araba אלאשהוראת che significa *le cose generalmente conosciute* o *le cose celebri*, indica qui evidentemente le cose ammesse dall' opinione; e le versioni ebraiche tradussero questa parola המפורסמות — Ecco come si esprime Ibn-Roschd, nel suo Compendio dell' *Organon*, al principio del כתאב אלגדל (*Libro di dialettica*), corrispondente ai Topici di Aristotile:

« . . . . . . Poichè il (sillogismo) dialettico è un sillogismo che non « si compone se non di premesse *probabili*. Le premesse *probabili*, non si « credono che per la testimonianza della *totalità* o dalla *pluralità* (degli « uomini), non perchè la cosa sia necessariamente cosi in sè stessa, al con- « trario di quel che succede nel sillogismo *dimostrativo*; poichè in questo « la credenza certo deriva per noi da premesse che crediamo, perche han- « no il loro *criterium (a)* di verità in sè stesse, come sono, e fuori della « nost' anima, non perchè sia l' opinione di un altro. » — V. mss. ebr. della Bibl. Imp., che contiene l' originale arabo dell' opera d' Ibn-Roschd copiato in caratteri rabbinici, colla traduzione ebraica in fronte. Questo

(a) Anche nell' Ibn-Tibbon : שלמות האחרוי — (Maroni).
(b) Cosi chiamavasi Aristotile, del nome della sua città natale. (Maroni).
(c) Le quattro specie di sillogismo riconosciute da Aristotile sono: 1. Il *sillogismo dimostrativo* (הקש מופת), che deriva da principj *veri*, *primitivi*, *evidenti* per sè stessi (המשכלות הראשונות) e senza che sia necessario cercarne la causa. — 2. Il *sillogismo dialettico* (הקש הנצוח), che deriva da opinioni *probabili* o *convenzionali* (המפורסמות) e che ha per base autorevoli surffagi. — 3 Il sillogismo *eristico* o *contestabile* (הקש ההגדה o הקש ההלצה), che si compone di opinioni riguardanti cose puramente *tradizionali* (המקבלות) le quali sembrano esser probabili: questo sillogismo ha per base una testimonianza indiretta. — 4. Finalmente, una quarta specie che non merita neppure il nome di sillogismo, perchè non da un ragionamento propriamente detto; ed è quello che sembra procedere da opinioni probabili, ma che veramente ha solo per base l' immaginazione (הדמיון) o che pecca per difetto di forma (החקוי). Questo fu detto: *Paralogismo*) הקש הדמיון *sillogismo fantastico* o הקש השירים, *sillogismo poetico* ed anche *sillogismo apparente* הקש מוטעה — V. il compendio di logica del Maimonide — (מלות ההגיון), cap. 8 — (Maroni.)

fu stampato a Riva di Trento Veggasi anche il piccolo compendio di logica di Maimonide, cap. 8. (MUNK).

(11) Nell' Ibn-Tibbon : עם מחשבתו ומושכליו « . . . *col suo pensiero e le sue nozioni intellettuali*, ossia, la facoltà di *percepire le nozioni intellettuali*, e le *nozioni percette* ; o, in altri termini : l' intelletto *in potenza* e l' intelletto *in atto*, e che, come fu detto di sopra (nota 7), è la sua *ultima perfezione* V. l' Efodi e R. Scem-Tob. (MARONI).

(12) Cioè, manifestò la sua dissobbedienza con un *atto*. (MUNK).

(13) Nella versione francese: *il fut absorbé*; nell' Ibn-Tibbon : נשקע — (MARONI).

(14) Vale a dire, in ciò che è del dominio dell' intelligenza e *necessariamente vero* in sè stesso. L' autore vuol dire, che l' intelligenza pura non deve occuparsi che del *vero* e del *falso*. Il *bene* ed il *male* sono del dominio dell' opinione *probabile*. (MUNK).

(15) Le due radici פקח e פתח, hanno quasi il medesimo senso, cioè *aprire*. È vero che פקח è usato, il più sovente in senso morale ; ma talvolta è anche usato nel senso di *aprire* propriamente gli occhi per *vedere*, come p. es. : ויפקח הנער את עיניו — « *Il fanciullo aprì gli occhi. (Re II. , 4 , 35)* ; e l' agg. פִּקֵּחַ , significa che ha il senso della vista, opposto a עִוֵּר , *cieco* ; p. es. : פִּקֵּחַ או עִוֵּר — « *Veggente o cieco. (Esodo , 4 , 11)*, V. Kim'hi, *Lessico*. (MARONI).

(16) L' autore segue l' opinione degli antichi Rabbini che applicavano questo verso ad Adam. Iddio, essi dicono, aveva prima dotato Adam di una forza immortale — תתקפהו לנצח — ma, avendo posto in non cale il consiglio di Dio e seguìto quello del serpente, fu scacciato dal paradiso. V. *Berescith Rabbà*, Sez. 14 e 21. (MUNK).

(17) Cioè, il castigo era affatto conforme al peccato. Le parole ebraiche מדה כנגד מדה, che l' autore inserisce quì nella frase araba, è una locuzione proverbiale ben conosciuta, usata spesso dai Rabbini. (MUNK).

(18) La seconda parte di questo verso è interpretato dai commentatori come segue : *Egli è assomigliato alle bestie che periscono*, spiegando la voce נדמו dalla radice דמה , del senso di (יחזקאל ל"ב) כפיר גוים נדמית o di (הושע ד') נדמו עמי — Il Munk, spiega נדמו , come אל דמי לך (תהלים מ"ח) *essere silente* ; ossia, simile *alle bestie che non hanno favella*, agli animali irragionevoli. (MARONI).

(19) Nell' Ibn-Tibbon, quest'ultima proposizione è tradotta come segue : — ישתבח בעל הרצון אשר לא תושג תכלית כונתו וחכמתה
Si riferisce a quanto disse, che Iddio fece l' uomo dotato di ragione destinato a percepire le cose intellettuali, distinguere il vero dal falso. « *Sia lode a Dio che ciò volle ; lode a Lui, la cui mente e la sapienza di essa è imperscrutabile*. (MARONI).

(a) Criterium, parola darivata dal greco il cui senso è : *io giudico*. Questa parola significa, in generale, ogni mezzo proprio a giudicare ; e fu in questo senso usata dalla maggior parte dei filosofi. È una percezione chiara e distinta. In una parola l' evidenza. (MARONI).

CAPITOLO TERZO

Si crede (comunemente) che תמונה e תבנית abbiamo nella lingua ebraica il medesimo senso; ma non è così. Poichè תבנית è un nome derivato da בנה (edificare) e significa la fabbrica di una cosa e la sua struttura, ossia la sua figura, come, per esempio la figura quadrata, circolare, triangolare ecc. (1) Si dice, per es. את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו « *La figura del tabernacolo e la figura di tutti i suoi arredi. (Esodo, 25, 9)* — בתבניתם אשר אתה מראה בהר « *Come la loro figura che ti è mostrata nel monte. (ivi, 40)* — תבנית כל צפור « *La figura di qualunque uccello. (Deut. 4, 17)* — תבנית יד « *La figura di una mano. (Ezech. 8, 3)* — תבנית האולם « *La figura del portico. (Cron. I. 28, 11).* In tutti questi esempi parlasi di figura (visibile), e perciò la lingua ebraica non usa in alcuna maniera questa specie di espressioni in descrizioni che si riferiscono a Dio. (2).

Quanto a תמונה, è nome che si usa per anfibologia (3) in tre sensi diversi. Si dice primieramente della forma di un oggetto percepita coi sensi indipendentemente dallo spirito (4), ossia, della sua figura e dei suoi lineamenti, ed è questo il significato delle parole: ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל « . . . . *e vi facciate una immagine intagliata della figura di qualunque cosa. (Deut., 4, 25)* — כי לא ראיתם כל תמונה « *Poichè non vedeste alcuna figura (ivi, v. 15).* Si dice, in secondo luogo, della figura immaginaria che un oggetto, dopo essere stato sotratto ai sensi, lascia nella fantasia, come in questo passo: בשעיפים מחזיונות לילה « *Nelle fantasie (nate) da visioni notturne. (Giob. 4, 13 e seg.)* che finisce con queste parole: יעמד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני « *Egli si fermò, nè io riconosceva il suo aspetto, vi era una figura dinanzi ai miei occhi,* ossia, vi era un fantasma dinanzi ai miei occhi nel sonno. Si dice

finalmente, in terzo luogo, dell' idea vera (di una cosa) percetta coll' intelligenza, ed è in questo terzo significato che si dice תמונה parlando di Dio, per esempio: ותמונת ה' יביט « *Egli contempla* la figura dell' Eterno. (Num. 12, 8); il che deve essere spiegato in questo senso: *Egli comprende Iddio nella sua realtà.* (5).

NOTE AL CAPITOLO TERZO

(1) Nell' Ibn-Tibbon: וזולתם מן התוארים — *Ed altre simili figure*. (Maroni).

(2) Vuol dire che la parola תבנית non si usa che parlando di corpi, e quindi non è mai applicata a Dio. Il Luzzato nel suo משת"דל (Gen. 1, 26) osserva che i Talmudisti nella benedizione nunziale, usarono la parola תבנית applicata a Dio, dicendo בצלם דמות תבניתו — (V. Chethuboth fog. 8), perchè conforme dice anche il Maimonide, pare che attribuissero a Dio una materia piu sottile e più risplendente, ma pure qualche forma. V. Benamozegh nel suo אם למקרא dove, giustifica quella rabbinica espressione con una mistica interpretazione. (Maroni).

(3) V. Introduzione, nota 29. (Munk).

(4) Invece di — *indipendentemente dallo spirito*, sarebbe meglio dire — *fuori dello spirito*. Qui si tratta della figura *obbiettiva*, che ha un'esistenza reale *fuori dello spirito* e che non è nè una semplice fantasia dell'immaginazione, nè una forma intellettuale, percetta dalla intelligenza. *(a)*. V. cap. 49. (Munk).

(5) Alcuni osservano che questa proposizione dell'autore nell'interpretazione del verso ותמונת ה' יביט « *Egli comprende Iddio nella sua realtà*, è in contradizione con quello che dice altrove (part. 1. cap. 37), in proposito dell'omonimo פנים, dove spiega le parole ופני לא יראו, che la realtà della divina essenza, com'è non potrà mai essere compresa. A ciò si risponde essere questa contradizione procedente dalla *quinta causa* (v Intr. Osservaz. prelim.: (Quinta causa); cioè che qui esamina la cosa superficialmente, e nel cap. 37 la espone esattamente in tutta la realtà: (V. Commento Scem-Tob ed Efodi). (Maroni).

(a) V. cap. 5. nota 22 *a* (Maroni).

CAPITOLO QUARTO

Sappi che i tre verbi · חזה · הביט · ראה, si applicano alla vista dell' occhio ; ma si usano metaforicamente tutti tre, per la percezione dell' intelligenza. Quanto a ראה , ciò è conosciuto da tutti (1). Si dice, p. es.: וירא והנה באר בשדה « *Vide, ecco vi era un pozzo nel campo. (Gen., 29, 2)* e qui si tratta della *vista* dell' occhio ; ma in queste parole : ולבי ראה הרבה חכמה ודעת « *Ed il mio occhio vide molta sapienza e scienza. (Ecc 1, 16)*, si tratta di una percezione intellettuale. È in questo senso metaforico che bisogna intendere il verbo ראה, tutte le volte che si applichi a Dio, come p. es. in questi passi : ראיתי את ה' « *Vidi l' Eterno. (Re I. 22. 19)* — וירא אליו ה' « *L' Eterno si fece vedere* (*apparve*) *a lui. (Gen. 18, 1)* — וירא אלהים כי טוב « *Ed Iddio vide che era bene. (Gen 1, passim)* (2); — הראני נא את כבודך « *Fammi vedere la tua gloria. (Esodo, 33, 18)* — ויראו את אלהי ישראל « *E videro il Dio di Israel (ivi, 24, 10)* —

Quì si tratta sempre di una percezione intellettuale, mai per alcuna guisa, della vista dell' occhio ; poichè gli occhi non percepiscono se non (ciò che è) corpo e solo da una parte (3), e con alcuni incidenti del corpo, come i suoi colori, la sua figura (geometrica) e simili (4) ; e così Iddio non percepisce per mezzo di un organo, come si spiegherà (più avanti) (5).

Anche הביט si usa nel senso di *riguardare* una cosa coll' occhio ; p. es. אל תביט אחריך « *Non riguardare dietro di te. (Gen. 19, 17)* — ותבט אשתו מאחריו « *Sua moglie riguardò essendo dietro di lui. (ivi, 26)* — ונבט לארץ « *Egli riguarderà verso la terra. (Isaia 5, 30)* (6). Ma si usa metaforicamente pel *riguardare* dello spirito, quando prenda in esame una cosa per comprenderla, come in questo passo לא הביט און ביעקב « *Non si vede iniquità in Giacobbe. (Num. 23, 21)*, perchè l' iniquità non si vede coll' occhio. Così in queste parole : והביטו אחרי משה « *Essi miravano dietro a Mosè. (Esodo, 33, 8)* —

poichè, secondo quello che dicono i Dottori, esse esprimerebbero la stessa idea, e dichiarerebbero che (gl' Israeliti) spiavano le sue azioni e le sue parole e le esaminavano (71). Le parole ; הבט נא השמימה « *Riguarda verso il cielo.* (*Gen.* 15, 5), hanno pure lo stesso significato, poichè ciò avveniva in una visione profetica. Ed (in generale) il verbo הביט (*riguardare*) ha questo senso metaforico tutte le volte che si applica a Dio; per esempio : = כי ירא מהביט אל האלהים « *Poichè temette di guardare verso Iddio.* (*Esodo,* 3, 6) — ותמונת ה׳ יביט « *Egli contempla la figura del Signore* (8) — והביט אל עמל לא תוכל « *Nè puoi riguardare l'iniquità.* (*Habac.* 1, 13) (9).

Così חזה si applica alla vista dell' occhio ; per esempio : = ותחז בציון עינינו « *E che i nostri occhi veggano in Sion* (ciò che desideriamo). (*Micha* 4, 11) ; e si usa metaforicamente per la percezione del cuore (10), p. es. אשר חזה על יהודה וירושלים « *Che vide sopra la Giudea e Gerusalemme.* (*Isaia,* 1, 1) — (11) היה דבר ה׳ אל אברם במחזה « *Fu la parola del Signore ad Abram in una visione.* (*Gen.* 15, 1), e secondo questa metafora (12) fu detto : ויחזו את האלהים « *F videro Iddio.* (*Esodo,* 24, 11). Bisogna bene intendere questo.

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

(1) Vale a dire: Tutti sanno che ראה si usa tanto per la vista dell' occhio, quanto per la percezione intellettuale. (Maroni).

(2) Le parole וירא אלהים כי טוב, esprimono il compimento del pensiero di Dio. (Maroni).

(3) Le edizioni della versione ebraica d' Ibn-Tibbon, hanno generalmente: ובצדו קצת מקריו; bisogna leggere, secondo il testo arabo: ובצד וקצת מקריו, come hanno, in fatti, i mss. di quella versione. (Munk)

(4) Vuol dire: Cogli occhi non si possono percepire che alcuni degli accidenti dei corpi, come i colori, le dimensioni, la figura e simili; non altri accidenti che sono percetti mediante altri sensi; come il freddo ed il caldo dal tatto, il sapore dal palato e simili. (Maroni).

(5) V. questa prima parte cap. 44. L' autore vuol dire: Negli esempi recati si tratta dell' uomo che ha una percezione intellettuale dell' essenza di Dio, il quale non può essere percetto, mediante il senso della vista, perchè Dio non è corpo; e così, Dio stesso, per la stessa ragione, ch' egli è un essere semplice, non percepisce per mezzo di un organo ciò che è fuori di lui. (Maroni)

(6) Il profeta Isaia, dopo aver prenunziata la venuta degli Assiri contro Gerusalemme, come, in fatti, avvenne regnando Ezechia, descrive il misero stato a cui doveva esser ridotta la Giudea per l'invasione di quei barbari. Egli dice: וינהם עליו ביום ההוא כנהמת ים ונבט לארץ והנה חשך צר ואור חשך בעריפיה « *Essa* (quella nazione) *fremerà contro di lui* (Israel) *come freme il mare*: *ed* (allora) *mirando il paese, vi si vedrà l' oscurità dell' angustia* (חשך צר, come dicesse חשך של צרה) *e la luce oscurata nel suo cielo*. La voce נִבַּט è della conjugazione פִּעֵל come נִגַּשׁ — (Maroni).

(7) Cioè le criticavano e le giudicavano malignamente. L' autore allude a diversi passi del Talmud e dei Midrascim. Così, per esempio, il Talmud di Gerusalemme (*Biccurim*, cap. 3° *Scekalim*, cap. 5°), parla di due Dottori, uno dei quali aveva spiegato questo passo in un senso di elogio, e l' altro in un senso di biasimo. Secondo quest' ultimo, gl' Israeliti dicevano, parlando della grassezza di Mosè: — « *Guardate le sue cosce, guardate le sue gambe; egli mangia degli Ebrei, beve degli Ebrei; tutto quello che ha gli viene dagli Ebrei*. ומאן דאמר לגנאי חזי שאקי חזי כרעין אכיל מן יהודאי שתי מן יהודאי כל מדיליה מן יהודאי — (V. Tan'humà *(a)*, Sez. כי תשא, שמות רבא, Sez. 51 e Talmud di Babi-

(a) Tan'humà (תנחומא) e propriamente מדרש תנחומא, è un commento allegorico del Pentateuco, così denominato del nome dal suo autore תנחומא בר אבא, che fiorì nel

lonia, *Kiduscim*, fog. 33, *b*). Vi erano anche alcuni, dice altrove il Talmud, che giungevano sino a sospettarlo di adulterio. שחשדוהו מאשת איש — *V. Sanhedrin*, *fog.* 110, *a* (Maroni).

(8) Forse non a caso l'autore cita insieme questi due versi. Sono due fatti che, secondo dicono i Dottori, uno fu conseguenza dell'altro, o meglio, uno fu premio dell'altro. V. più avanti cap. 8° (Maroni).

(9) Il profeta, considerando la grandenza e la prosperità del regno di Babilonia, ed antiveggendo la schiavitù a cui sarebbe stato ridotto Israel; predetta prima la rovina di Gerusalemme si rivolge quindi a Dio, pieno di amaro cordoglio, e lo prega ad avere pietà del suo popolo; e parlando del crudel modo onde sarebbe stato trattato Israel, soggiunge: — טהור עינים מראות ברע והביט אל עמל לא תוכל למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו « *Tu hai troppo puri gli occhi per vedere il male, nè puoi riguardare l'iniquità: perchè riguarderai gli sleali e taceresti, mentre l'empio inghiotte chi è più giusto di lui?* Ciò è quanto dire: Se detesti il male e l'iniquità, come puoi riguardare con favore il prosperare del Caldeo ingiusto, violento, crudele ed empio, che si divora il popolo tuo, il quale è veramente peccatore, ma meno peccatore di lui? (Maroni).

(10) Anche nell' Ibn-Tibbon: והושאל להשגת הלב — Secondo Scem-Tob significa una percezione mediante l'immaginazione, non mediante l'intelligenza, che si direbbe השגת השכל, propriamente come era, in generale, la percezione dei profeti; e quella particolarmente *degli eletti dei figli d' Israel* che fu una percezione imperfetta e contaminata. (V. il capitolo seg.). (Maroni).

(11) Il senso vero del verbo חזה in questo verso, secondo il Luzzato, è *ammonimento*; poichè lo scopo vero della profezia, non è tanto predire il futuro, quanto di *ammonire* gli uomini e chiamarli a conversione. V. Luzzato, Com. Isaia, 1, 1. (Maroni).

(12) Dicono i commentatori essere aggiunte le parole *secondo questa metafora*, per indicare che il verso ויחזו את האלהים, differisce nel senso dagli altri citati prima, essendo stata imperfettissima la percezione degli *eletti d' Israel*, e perciò soggiunge ודעהו, *bisogna bene intendere questo*. (Maroni).

14. secolo. Dicesi pure יְלַמְּדֵנוּ, perche ogni sezione incomincia: ילמדנו רבנו — (Maroni).

CAPITOLO QUINTO

Il principe dei filosofi (1), quando incomincia la ricerca e la dimostrazione di alcuna cosa profondissima, si esprime, per iscusarsi, con delle parole il cui significato è questo: che il lettore dei suoi scritti non deve, riguardo alle sue ricerche, tacciarlo d' impudenza o (accusarlo) di parlare temerariamente e precipitatamente sopra delle cose onde non sappia nulla; si anzi deve vedervi l' ansietà e lo zelo (2) (di cui è animato); per produrre e fare acquistare delle opinioni vere, per quanto sia nel potere dell' uomo. E così noi diciamo non dovere l' uomo applicarsi a questo soggetto grave ed importante con precipitazione (3), senza essersi esercitato nelle scienze e nelle dottrine, senz' aver corretti colla maggior cura i suoi costumi ed uccisi i suoi desideri (4) e le sue passioni dipendenti dall' immaginazione. Solo dopo aver acquistata la cognizione di assiomi veri e certi (5), dopo avere imparate le regole del sillogismo e della dimostrazione, come pure la maniera di preservarsi dagli errori dello spirito, potrà incominciare le ricerche su questo soggetto. Nè dovrà decidere alcuna cosa secondo una prima opinione che gli venga, nè lasciare andare subito i suoi pensieri, volgendoli arditamente alla conoscenza di Dio, ma dovrà procedere con modestia e riserbo, ed arrestarsi talvolta per avanzarsi a poco à poco (6). È in questo senso che fu detto: = ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים « *Moisè nascose la sua faccia, poichè temeva di riguardare verso Iddio. (Esodo 3, 6),* dove bisogna anche aver riguardo (7) a ciò che indica il senso letterale; cioè che aveva paura di riguardare la luce risplendente (del roveto ardente) (8); non che gli occhi possano percepire Iddio (ch' egli sia esaltato ed elevato assai al di sopra di ogni imperfezione!) E Moisè meritò perciò degli elogi,

e l' altissimo versò (9) sopra di lui tanto della sua bontà e del suo favore, che potè poscia, essere detto di lui: ותמונת ה' יביט — « *Egli contempla l' immagine di Dio (Num. 12, 8)* poichè i Dottori dicono che fu una ricompensa per aver prima *nascosta la sua faccia onde non riguardare verso Iddio* (10). *Ma gli eletti dei figli d' Israel (Esodo 24, 11)*, agirono con precipitazione, lasciando un libero corso ai loro pensieri, e percepirono (la divinità), ma in una imperfetta maniera (11). Perciò fu detto di loro: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וכו « *Essi videro il Dio d Israel, e sotto i suoi piedi ecc (ivi, v. 10)* e non si limita a dire semplicemente: — ויראו את אלהים ישראל « *Videro il Dio d' Israel*; poichè il complesso del discorso non ha altro scopo che di censurare la loro visione, non di descrivere come avevano veduto (12). Si volle dunque censurare la forma onde avevano percetto (Iddio) e che era contaminata di corporeità, il che era il risultato necessario della precipitazione onde avevano agito prima di essere perfezionati. Essi avevano meritata la distruzione (13); ma avendo Mosè interceduto per loro, fu loro accordato un indugio sinchè furono abbruciati in Tab'era תַּבְעֵרָה e Nadab ed Abihù furono abbruciati nel *Padiglione della Congregazione*, come è dichiarato dalla tradizione vera (14). Che se così avvenne riguardo a loro, tanto più sarà d' uopo che uomini inferiori come noi, e quelli che sono al di sotto di noi, attendano prima ad occuparsi del perfezionamento delle loro cognizioni preparatorie, e ad acquistare dei principj preliminari che possano purificare l' intelligenza della sua impurità, che consiste negli errori, ed allora potranno avanzarsi per contemplare la santa divina maestà (15); poichè (come fu detto) (16): וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה' « *Anche i sacerdoti che si accostano all' Eterno dovranno santificarsi, affinchè l' Eterno non faccia strage tra di loro. (Esodo, 19, 22)* E già Salomone raccomandò la più gran precauzione all' uomo che desidera pervenire a questo grado (17); e servendosi di una parabola, diede questo avvertimento: שמר רגלך כאשר תלך אל בית האלהים « *Guarda il tuo piede quando vai verso la casa di Dio. (Ecc. 4, 17)*. (18).

Ritorno ora a terminare quello che aveva principiato a spiegare, e dico che, *gli eletti tra i figli d' Israel* avendo errato nella

loro percezione, anche le loro azioni furono fallaci, e piegarono verso le cose corporali pel difetto della loro percezione; e perciò la Scrittura dice: — ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו « *Videro Iddio e mangiarono e bevettero. (Esodo. 24, 11)* (19). Quanto alla fine del verso (citato di sopra) (20), ossia le parole: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכו׳ « *E sotto i suoi piedi era come un' opera dello splendore dello zaffiro*, ecc. sarà spiegato in alcuni capitoli di questo trattato. (21).

Vogliamo, in somma, stabilire che qualunque volta il verbo חזה o ראה o הביט sia usato in questo senso, si tratta di una percezione intellettuale e non della vista dell' occhio ; poichè l' Altissimo non é un essere che gli occhi possano percepire. Se tuttavia vi fosse un uomo limitato che non volesse pervenire a questo grado a cui noi vogliamo salire, ed ammettesse che tutte queste parole usate in questo senso, indicassero la percezione sensibile di alcune *luci create*, o angioli, o altra cosa, non vi sarebbe in ciò alcun male (22).

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

(1) Facilmente s' intende che l' autore vuol parlare di Aristotile. Egli allude in ciò che segue ad un passo del *Trattato del Cielo,* lib. 2°, al principio del cap. 12, dove Aristotile, principiando alcune quistioni relative al moto delle sfere, si esprime quasi coi termini stessi che qui gli attribuisce il Maimonide *(a)*. V. part. 2., cap. 19. (Munk).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : זריזות והשתדלות *solerzia e cura.* (Maroni).

(3) Vale a dire, alla metafisica. Nell' Ibn-Tibbon dicesi : שלא יהרס לזה הענין העצום הנכבר בתחלת המח[illegible] — (Maroni).

(4) Nell' Ibn-Tibbon : ויזקק מדותיו זקוק רב וימית תאוותיו — cioè, *che abbia molto purificati i suoi costumi,* e frenati i desideri. (Mar.)

(5) Letteralmente : *dopo aver ottenute delle premesse vere e certe ed averle sapute (b).* La parola (araba) מקדמאת (in ebraico הקדמות) indica qui le proposizioni che servono di premesse nel sillogismo. L' autore annovera qui tutto quello che fa parte della scienza della logica, che devesi approfondire prima di cominciare i soggetti metafisici. (Munk).

(6) Nell' Ibn-Tibbon : יבוש וימנע ויעמד, vale a dire : astenersi affatto in alcune cose incomprensibili all' umana intelligenza, ed in altre arrestarsi, per avanzarsi a poco a poco, secondo l' estensione della propria intelligenza. (Maroni).

(7) L' autore si serve spesso dell' espressione מצאפ׳א אלי, *aggiunto a,* quando vuol dire che il senso letterale può essere ammesso insieme al senso allegorico *(c)*. (Munk).

(8) Nell' Ibn-Tibbon : מפחדו להסתכל באור הנראה, ossia : *per paura di rigaardare la luce che si vedeva,* o *la luce apparsa.* Vuol dire : che temette di riguardare quella fiamma, la quale non aveva una reale esistenza, ma solo nello spirito di Mosè, come in ogni profezia la cosa veduta non esisteva che nell' immaginazione del profeta, sebbene a lui sembrasse di vederla realmente coi sensi. V. quest' opera part. 1, cap 49 ; part. 2. cap. 36, e v. anche più avanti in questo cap. nota 22. (Mar.)

(a) Ecco il passo di Aristotile ivi, paragr. 1 : « Siccome si presentano qui due quistioni « nelle quali tutti possono trovarsi imbarazzati, tenteremo di esporre quello che ce ne sembra, « ben persuasi che il coraggio meriti di esser ricompensato col rispetto, anzi che essere « accusato di temerità, se per un amore ed una sete insaziabile della filosofia, ci chiamiamo « soddisfatti anche di soluzioni imperfette, dandoci alle più ardue ricerche. » —
— Le due quistioni delle quali quivi si parla, sono quindi enunciati più avanti, e sono una riguardo alla moltiplicità dei moti delle sfere e l' altra riguardo ai corpi di ciascuna sfera. (Maroni).

(b) Nell' Ibn-Tibbon : — הקדמות אמיתיות — V. Introd. nota 92. Ivi Ibn-Tibbon traduce — הקדמה צורקת — (Maroni).

(c) Anche nell' Ibn-Tibbon : — מחובר למה שיורה עליו וכו׳ — (Maroni).

(9) Nell' Ibn-Tibbon: השפיע — V. questa prima parte, capitolo 2. nota 6. (Maroni).

(10) Nel Talmud di Bab. trat. *Berakhoth*, fog. 7 *a*, si dice fra altre cose, parlando di Mosè: בשכר מהביט זכה לותמונת ה' יביט — « *Per ricompensa di essersi astenuto dal riguardare, meritò di contemplare la immagine di Dio.* V. anche *Tan'humâ* (תנחומא) Sez. Scemoth *(a)*. (Munk)

(11) Vuol dire: *gli eletti tra i figli d' Israel*, si applicarono ad acquistare la conoscenza di Dio con precipitazione, cioè, senza essere prima giunti a quel grado di perfezionamento che li rendesse atti a ciò, e quindi lo percepirono in un modo imperfetto. (Maroni).

(12) L' autore vuol dire: Se in quésto passo, la scrittura avesse voluto descrivere come avevano veduto il Signore, avrebbe aggiunte altre parole, dopo le parole ויראו את אלהי ישראל, per indicare l' apparizione del Signore, come troviamo in Ezechiel, in Isaia, in Michea ed altri profeti, ma qui invece dopo aver detto che videro il Dio d' Israel, senza parlare altro di Dio stesso, descrive quello che vi era al di sotto (del suo trono) colle parole: ותחת רגליו וכו' (v. cap. 28), le quali parole servono ad indicare che quello che prima fu detto: *videro il Dio di Israel*, si deve intendere una *percezione imperfetta*. Il complesso dunque della frase serve a *censurare* la loro visione. (Maroni).

(13) La parola כליה è ebraica, nome d' azione da כלה — In due mss. troviamo בליה, con *beth*, parola araba (בליה) che ha quasi il medesimo senso. (Munk).

(14) Secondo la tradizione rabbinica, quelli che furono abbruciati in תַבְעֵרָה (Num. 11, 1-3) sono gli stessi 70 anziani, i quali, come Nadab ed Abihù, abbruciati nel Santuario (Lev. 10, 2), sono indicati colle parole אצילי בני ישראל « *gli eletti dei figli d' Israel*. V. *Tan'humâ*, sezione בהעלותך e ויקרא רבא, Sez. 20, verso la fine. (Munk).

(15) Nell' Ibn-Tibbon: ואז יבא להביט אל המחנה הקדוש הזה — (Maroni).

(16) Seguitai la versione d' Ibn-Tibbon, che aggiunge le parole: — וכאשר אמר — (Maroni).

(17) Vale a dire, a chi desidera giungere a questo grado di avanzamento intellettuale di poter meditare sulle cose divine e sulla divina essenza. (Maroni).

(18) L' autore spiega in un senso figurato che *l' andare al tempio* voglia dire; *occuparsi di Dio e delle cose divine*. Così spiega anche l' Eichhorn *(b)*. (Einleitung, ecc. §. 661). Il senso vero del testo, secondo la maggior parte dei commentatori, è il seguente: *Guarda bene i tuoi piedi quando vai alla casa di Dio*; colle quali parole si consiglia il vero culto, ed a preferire l' obbedienza, ai voti e alle molte vittime. (Maroni).

(a) Vedi cap. 4 n. 7. *a*. (Maroni).
(b) V. cap. 28, n. 12. *a*. (Maroni).

(19) Cioè, dopo aver veduto Iddio alla loro maniera si abbandonarono ai piaceri corporali *(a)*. (Munk).

(20) L' autore intende parlare del v. 10: *videro il Dio d' Israele ecc.* (Munk).

(21) V. questa prima parte, cap. 28; parte 2. cap. 26; parte 3. cap. 4. (Munk).

(22) Colle parole *luce creata*, l' autore intende indicare tanto una cosa che abbia reale esistenza *fuori dello spirito* (חוץ לנפש), quanto una cosa la quale non esista che nell' immaginazione (בנפש או בדמיון) — L' autore dunque dopo avere stabilito che i verbi, ראה - חזה - הביט tutte le volte che si riferiscono a Dio, non significano che una percezione intellettuale, la concezione *subbiettiva*, non la realtà *obbiettiva* *(b)*, soggiunge: Se alcuno volesse ammettere che queste parole, anche in questo caso, significhino la percezione sensibile di *luci create*, ossia la visione sensibile di cose realmente esistenti, per esempio: che Mosè abbia realmente veduta una fiamma colla vista degli occhi, considerando quella luce o altra cosa, un angelo o altro, non vi sarebbe nulla di male, purchè non si confonda con Dio, e non sia, per alcuna guisa, attribuita a Dio corporeità. V. Efodi e Scem-Tob. (Maroni).

(a) Giorgio Gof. Eichhorn, nacque in Sassonia nel 1752. Fu uno dei più celebri orientalisti tedeschi. Morì nel 1827. (Maroni).

(b) È impossibile dare una definizione esatta di queste due parole *(obbiettivo e subbiettivo)*, senz' avvicinare una all' altra e senza riunirle, in certo modo, in uno stesso pensiero Ogni atto dell' intelligenza, sia un' idea, un giudizio, un ragionamento o una percezione, suppone, necessariamente, due condizioni: lo spirito stesso nel quale questo atto si compie e che ne ha la coscienza, e la cosa che afferma, che nega o ci rappresenta. Il primo si chiamò col nome di *soggetto* (*subjectum*, ciò che è posto di sotto, la sostanza del pensiero); la seconda si chiamò oggetto (*objectum* da *objicere*, ciò che è posto dinanzi a noi). Per la precisione dell' analisi filosofica, si convenne poi d' intendere per *subbiettivo* tutto quello che appartiene al soggetto, tutto quello che determina la sua natura e la sua esistenza; e per *obbiettivo* tutto ciò che è nei medesimi rapporti coll' oggetto. Per Aristotile la parola *soggetto* significa la sostanza intieramente passiva ed inerte, il *substratum* indeterminato, al quale viene ad applicarsi la forma, come il sigillo s' imprime nella cera. Il soggetto per eccellenza, il soggetto puro di ogni forma e di ogni qualità, era la *materia prima* o la semplice possibilità di essere. Questi due elementi della conoscenza erano denominati l' *intelligenza* e l' *intelligibile*, o la *sensazione* ed il *sensibile*. Le parole *soggetto* ed *oggetto*, *subbiettivo* ed *obbiettivo*, non si usarono come termini di un medesimo rapporto sino al tempo degli scolastici. Ma, invece del senso metafisico assoluto, che da noi si attribuisce ad essi, quello del pensiero e della realtà; non avevano che un senso logico o puramente relativo. (Maroni).

CAPITOLO SESTO (1)

Le parole איש ed אשה sono nomi usati, primitivamente, per (dire) *uomo* e *donna*, e poscia se ne valsero per indicare il maschio e la femmina di tutte le altre specie di animali. Dissero, per esempio: מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו — « *Di tutti i quadrupedi puri ti prenderai sette coppie, l' uomo e la sua moglie.* » *(Gen. 7. 2)* ; che è come se avesse detto: *il maschio e la sua femmina.* Poi il nome אשה fu usato metaforicamente, per qualunque cosa destinata e pronta a congiungersi ad un' altra cosa; p. es. חמש יריעות חברת אשה אל אחותה « *Cinque cortine unite una all' altra. (Esodo, 26, 3)* (2). È chiaro che אחות *(sorella)* ed anche אח *(fratello)*, riguardo al senso figurato (3), si usano come omonimi, simili ad איש ed אשה —

NOTE AL CAPITOLO SESTO

(1) Questo capitolo, secondo spiega il Scem-Tob. ha per oggetto di indicare che la parola אשה *(donna)*, comprende talvolta un' allusione alla materia, destinata a congiungersi colla forma che è indicata colla parola איש *(uomo)*. (Munk — Aggiun. e correz.).

(2) Letteralmente: *la donna e la sua sorella* : la parola יריעה è di genere femminile. (Munk).

(3) L' omonomia succede riguardo al senso figurato, analogo a quello indicato in ultimo colla parola אשה — (Munk).

CAPITOLO SETTIMO

Ciò che significhi la parola ילד è noto. Essa significa *partorire*; p. es.: וילדו לו בנים « *E gli avranno partoriti dei figli. (Deut. 21, 15)* Poscia questa parola fu usata figuratamente per la produzione delle cose naturali, p. es.: בטרם הרים ילדו « *Prima che i monti fossero nati. (Salmi, 90, 2)*; ed anche l' usarono nel senso di *far germogliare* (parlando di) ciò che la terra produce, per somiglianza del partorire; p. es.; והולידה והצמיחה « *E l' abbia fecondata e l' abbia fatta germogliare. (Isaia, 55, 10)*. Si applicò anche agli avvenimenti del tempo, come se fossero cose che nascessero; p. es.: כי לא תדע מה ילד יום « *Poichè tu non sai cosa partorirà il giorno. (Prov. 17, 1)*. Si applica finalmente a quello che sopravviene nei pensieri ed alle idee ed alle opinioni che sono prodotte, come si dice: וילד שקר *E partorirà menzogna. (Salmi 7, 15)* ed è in questo senso che fu detto: ובילדי נכרים ישפיקו « *E si contentano di figli di stranieri. (Isaia, 2, 6)*, cioè, si appagano (1) delle loro opinioni, come disse Jonathan ben-Uziel (2) nella versione di questo passo: ובנימוסי עממיא אזלין « *Seguono le leggi delle nazioni.* È in questo medesimo senso che quando alcuno abbia insegnato ad un altro alcuna cosa e gli abbia data un' idea, può essere considerato come se avesse generato quell' uomo, essendo egli stesso l' autore di quella idea; ed è pure in questo senso che i discepoli dei profeti furono chiamati בני הנביאים *figli dei profeti,* come spiegheremo parlando dell' omonimia del sostantivo בן (3) — È secondo questa metafora che fu detto di Adamo · ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו « *Adamo essendo vissuto centotrent' anni, generò a sua somiglianza ed a sua immagine. (Genesi, 5, 3)*. poichè già fu detto prima (4) cosa significhi l' *immagine* di Adam e *la sua somiglianza* (5). Tutti i figlio che prima aveva avuti non possedevano quello che costituisce la forma umana in realtà, e

che è chiamata l' immagine di Adam e la sua somiglianza, e riguardo alla quale fu detto (ch' era creato) *ad immagine di Dio e a sua somiglianza*. Ma riguardo a Seth, avendolo (Adam) istruito ed avendogli data l' intellingeza, onde arrivò alla perfezione umana, fu detto a sun riguardo: ויולד בדמותו כצלמו « *E Adam (generò) a sua somiglianza ed a sua immagine*. Già sai che, chiunque non abbia ottenuta questa forma, onde abbiamo spiegato il senso (6), non è un uomo, si un bruto avente la figura dell' uomo ed i suoi lineamenti; ma egli ha la facoltà che non hanno gli altri animali, di fare ogni specie di danno e di produrre i mali. Perchè l' intelletto ed il pensiero che, in lui, erano destinati a fargli ottenere una perfezione che non ottenne, li adopera in tutte specie di astuzie che producono i mali e fanno nascere dei danni, come fosse, a così dire, una cosa che assomigliasse all' uomo o che lo contrafacesse (7). Tali erano i figli di Adam, nati prima di Seth; e perciò dissero nel Midras (8): כל אותן ק״ל שנה שהיה אדם הראשון נזוף היה מוליד רוחות « *Adamo nei* 130 *anni che fu riprovato generò degli spiriti*, ossia, demoni; ma quando ebbe ottenuta la sua grazia, generò dei simili a lui, ossia, *a sua somiglianza ed a sua immagine*. È ciò che è espresso con queste parole: ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו « *Adamo essendo vissuto centotrent' anni generò a sua somiglianza ed a sua immagine* (9).

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO

(1) Maimonide prende la parola ישפיקו nel senso di *contentarsi, essere soddisfatto*; e così Saadià *(a)* nella sua versione araba traduce יכתפון *(b)* (Munk).

(2) Jonathan ben Uziel (יונתן בן עוזיאל), fu uno dei piú dotti dei discepoli di *Hillel il Seniore* (הלל הזקן). (V. Talmud di Bab *Sucà*, fog. 28). Egli visse poco prima di Onkelos (v. Introd. nota 49), il quale fu discepolo di Rabban Gamaliel il Seniore e contemporaneo di R. Eliezer e R. Jehosciua, discepolo di רבן יוחנן בן זכאי — Jonathan fece la parafrasi caldaica dei profeti primi ed ultimi (v. Talmud di Bab., *Meghillá*, cap. 1, fog. 3). Il Talmud non dice ch' egli abbia fatta alcuna versione del Pentateuco, anzi dice esplicitamente che il Targum della Legge lo fece Onkelos, nè parla di Jonathan se non riguardo ai profeti. Vi è tuttavia una parafrasi caldaica del Pentateuco attribuita a Jonathan, come pure una parafrasi ad alcuni versetti ed a parole isolate, detta תרגום ירושלמי *Parafrasi Gerosolimitana*. È opinione dei più dotti critici moderni che, la parafrasi del Pentateuco, attribuita a Jonathan ben Uziel, sia di un autore, assai più recente, di nome Ionathan, e posteriore di vari secoli a Ionathan ben Uziel. Si crede anzi che questa parafrasi del secondo Ionathan ed il *Jeruscialmi*, siano la stessa cosa e che prima si chiamasse ירושלמי *(Jeruscialmì)*, nome che restò poscia a poche varianti della medesima parafrasi, che prese il nome dell' autore. V. נתיבות השלום, prefazione al Pentateuco *(c)*. V. anche Marascià *(d)* nelle sue illustrazioni al Talmud di Babilonia, trattato *Meghillá*, fog. 3. (Maroni).

(a) V. Introduz. nota 19. (Maroni).

(b) Anche il Luzzato traduce secondo il modesimo senso la parola ישפיקו: *e di ciò che è di straniera origine si trovano paghi.* — Ecco le sue parole nel commento — בכל ענין המצטרך להם לוקחים אנשים מן האומות ׳ ומעשה ידיהם מספיק להם ׳ ואם יהיו הדברים ההם נעשים על ידי ישראל לא יספיק להם ׳ כי לרוב דבקותם במנהגי האומות נראה להם שאין שום דבר נעשה כהוגן אם הוא נעשה על ידי ישראל ׳ ויונתן בן עוזיאל תרגם לפי הענין ׳ ובנימוסי עממיא אולין — V. Kimki, *Lessico*, radice שפק — (Maroni).

(c) V. cap. 25, nota *b*. (Maroni).

(d) R. Samuele Eliezer, o, come lo denomina l' Azulai (1), R. Samuel Hidlas, e detto, per abbreviazione מהרש״א fu celebre Rabbino, che fiori in Germania nel principio del secolo 17. Sono celebri le sue Illustrazioni sopra molte parti del Talmud di Bab. חידושי הלכות come pure altre speciali Illustrazioni sulle Aggadoth del Talmud (חידושי אגדות) —

(1) *Chaim Joseph David Azulai, pronipote del celebre Abram Azulai di Fez, nacque in Gerusalemme nel 1719, e fu illustre ritualista e cabbalista; illustre per la sua sapienza e per le sue virtù. Scrisse moltissime opere rituali e bibliografiche. Morì in Livorno nel 1806. (Maroni).*

(3) Si vede che l' autore aveva l' intenzione di destinare un capitolo di questa prima parte alla parola בן, ma non lo fece *(e)*. (Munk).

(4) V cap. 1, nella fine (Munk).

(5) Cioè la sua comprensione intellettuale, che fu assomigliata alla divina e come seguita a spiegare (Maroni).

(6) Cioè, la sua *forma specifica*, che è la facoltà intellettuale, e più propriamente la congiunzione dell' *intelletto attivo* all' intelletto passivo, per cui diventa *intelletto in atto*. V. cap. 1 nota 21. (Maroni).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: כאלו הוא דבר ידמה לאדם או יחקהו (Mar).

(8) V. Talmud di Bab. trat. *Erubin*, fog. 18 *a*. V. pure, *Berescith Rabbà*, Sez 20 e 24, ove si dice la stessa cosa con termini un pooo diversi. (Munk).

(9) E' perciò, dicono i commentatori, che nella nascita di Seth dicesi: ויולד בן, perchè questo solo poteva dirsi suo *figlio*, poichè aveva ottenuta la sua *forma specifica*. V Scem Tob. (Maroni)

(e) L' Efodi fa osservare che l' autore parla dell' omonimia di בן nel cap. 22 e nel cap. 54 della 3. parte. (Maroni).

CAPITOLO OTTAVO

Il nome מקום è applicato primitivamente al *luogo* particolare e comune (1); poi la lingua gli diede una maggior e-estensione e ne fece un nome che indica il grado e la condizione di una persona, che è quanto dire la sua perfezione in una qualsiasi cosa, onde si dice: Un tale è nel tal luogo, o nella tal cosa (ossia, arrivato a tal grado). Tu conosci il frequente uso che se ne fece nella nostra lingua dicendo: = ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה « *Riempiva il posto de' suoi padri nella scienza e nella pietà.* e dicendo ancora: = ועדין מחלוקת במקומה עומדת « *La discussione resta al medesimo posto,* ossia, nel medesimo grado. È con questo genere di metafora che fu detto: ברוך כבוד ה׳ ממקומו « *Che la gloria del Signore sia celebrata nel suo luogo. (Ezech.* 3 , 12*)* ossia, secondo il grado elevato che occupa nell' universo (2). E così ogni volta che si usa la parola מקום (luogo), parlando di Dio, non si vuol dire altra cosa, se non il grado della sua esistenza, che non ha pari, nè simile (3), come sarà dimostrato.

Ora sappi che, qualunque volta che ti spieghiamo, in questo trattato, l' omonomia di alcun nome, non abbiamo il solo scopo di risvegliare l' attenzione su quello che mentoviamo nello stesso capitolo, ma vogliamo aprire una porta e chiamare la tua attenzione sui diversi significati di quel nome, che sono utili al nostro scopo, non allo scopo di quelli che parlano un linguaggio volgare qualsiasi (4). Tu devi esaminare i libri profetici e gli altri libri composti dai savi, considerare tutti i nomi che vi sono usati, e prendere ogni nome omonimo in uno dei significati che gli possa convenire, avuto riguardo al discorso (in cui si trova). Quello che ora ti diciamo è la chiave di questo trattato e di altri nostri scrit-

ti. Così, per esempio, (considerando) la spiegazione che qui abbiamo dato del senso di מקום nel verso ברוך כבוד ה' ממקומו « *Chè la gloria del Signore sia celebrata nel suo luogo,* saprai che il medesimo senso è quello di מקום nel verso הנה מקום אתי « *Ecco un luogo presso di me (Esodo, 33, 21),* ossia, un grado di speculazione e di penetrazione per mezzo dello spirito non di penetrazione per mezzo dell' occhio, avendo riguardo nello stesso tempo al luogo del monte a cui si allude ed in cui avveniva l' isolamento di Mosè per ottenere la perfezione.

(1) Vale a dire: esso si applica talvolta ad un luogo *particolare* o ad un posto occupato da un corpo particolare, e talvolta ad un luogo *comune*, più o meno vasto e contenente molti luoghi particolari (come, per esempio, la casa contenente delle abitazioni, la città contenente delle cose, il paese contenente delle città, e così di seguito); e finalmente al luogo universale o allo *spazio* in generale. (V. cap. 52, n. 5, *a*) V. Aristotile, *Fisica*, lib. 4, cap. 2. (Munk).

(2) Letteralmente: *secondo il suo grado e la sua alta dignità nell' esistenza*. Le parole (arabe) ועטם הטה sono tradotte nella versione d' Ibn-Tibbon: ועוצם חלקו, *e la sua grande parte*, ma Ibn-Falkira osserva, con ragione, che la parola חט non ha il senso di *parte*, ma quello di כבוד, *onore, dignità*; poichè non si potrebbe dire di Dio, Creatore di tutto l' universo, che abbia *una parte* in ciò che esiste. V. appendice del *Morè-ha-Morè*, pag 149. (Munk).

(3) Forse, secondo questo senso, i Rabbini chiamarono Iddio המקום — Secondo altri è chiamato המקום per la sua immensità לפי שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו *(a)* — (Maroni).

(4) L' autore vuol dire, che nella spiegazione delle parole, egli mira unicamente ad indicare i diversi significati filosofici, e che non si occupa delle spiegazioni filologiche, o dei diversi significati delle parole nel linguaggio volgare *(b)*.

(a) V. Luzzato, Isaia, 4, 5 — Egli dice che מכון e מקום, hanno il medesimo senso, come nell' arabo מַכַאן — che la frase מקום הר ציון significa il Tempio, il quale fu anche detto semplicemente מכון o מקום; che poscia anche il cielo, sede di Dio, fu detto מקום e più tardi anche Iddio stesso fu denominato המקום, come è detto שמים, p. es. יראת שמים — e solo dopo la caduta del tempio, dimenticata l' origine di questa denominazione fu motivata dalla divina immensità. (Maroni).

(b) Nell' Ibn-Tibbon: לא לפי ענין מי שידבר בשפת בעלי לשון מן הלשונות — (Maroni).

CAPITOLO NONO

La parola כִּסֵּא è usata primitivamente nella lingua (ebraica) come nome del *trono*; e siccome il trono non è occupato se non da persone distinte e grandi, come i re, e che, per conseguenza è una cosa visibile (1), indicante la grandezza dell' uomo che ne fu giudicato degno, la sua nobiltà e la sua alta posizione; quindi il santuario fu chiamato כִּסֵּא *(trono)*, perchè indica la grandezza di chi si rivelò e che vi fece discendere la sua luce e la sua gloria (2). Così (il profeta) disse: כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו « *Un trono di gloria, alto, dal principio, è il luogo del nostro santuario (Geremia,* 17, 12*)* (3). È anche nel medesimo senso che il cielo fu chiamato כסא (trono); poichè per chi lo conosce (4) e lo contempla, indica la grandezza di chi lo fece esistere, che lo mette in moto, e che, mediante il bene che ne fa emanare, regge il mondo inferiore (5). Si legge, p. es.: כה אמר ה' השמים כסאי « *Così dice il Signore: il cielo è il mio trono. (Isaia,* 66, 1, cioè, esso indica la mia esistenza, la mia grandezza e la mia potenza, come il trono indica la grandezza di chi ne fu giudicato degno (6). È ciò che devono credere quelli che cercano il vero, non che vi sia un corpo su cui Iddio s' innalzi. Quanto Egli è eccelso (al di sopra di un simile pensiero)! Poichè ti sarà dimostrato che l' Altissimo è incorporeo, e come potrebbe occupare un posto o posare sopra un corpo (7)? Ma la cosa è come l' abbiamo fatta osservare, cioè che qualunque luogo cui Dio abbia reso illustre e distinto colla sua luce e col suo splendore, come il Santuario o il cielo, si chiama כסא trono.

Se la lingua estese l' uso di questa parola dicendo: = כי יד על כס יה « *Poichè la mano (è posta) sul trono di Dio. (Esodo,* 27,

16) (8), è sempre una qualificazione della sua grandezza e della sua Maestà, una cosa che non bisogna rappresentarsi come esistente al di fuori della sua essenza, nè come una delle sue creature, in guisa che Dio sia talora senza il trono e talora col trono. Questa sarebbe, senza dubbio, un' empia credenza; poichè il profeta disse chiaramente: אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור « *Tu, o Signore, esisterai eternamente, il tuo trono* (starà) *di generazione in generazione. (Lament.* 5 , 19*)*, il che indica che (il trono) è una cosa inseparabile da lui. Così dunque, in questo passo ed in tutti gli altri simili, si vuole indicare colla parola כסא (trono), la maestà e la grandezza di Dio, che non sono cose al di fuori della sua essenza, come sarà spiegato in alcuni capitoli di questo trattato (9).

NOTE AL CAPITOLO NONO

(1) Letteralmente: *una cosa esistente*. La parola (araba) מוגוד, sembra avere il senso di *esistente in maniera visibile, sensibile*. (Munk).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: על עוצם מי שנגלה בו והשכין אורו וכבודו עליו — Il senso è: Il santuario è chiamato כסא, perchè è simbolo della Gloria di Dio che vi risiede, e come è scritto: נורא אלהים ממקדשיך « *Tu, o Dio, sei terribile* (venerando) *dai tuoi santuarj*. *(Salmi*, 68, 36*)*. V. Scem Tob. (Maroni).

(3) Il senso di questo verso, secondo l' autore è: *Il luogo del nostro santuario è un trono di alta gloria, eterna*; e come spiegano i commentatori d' Ibn-Tibbon: ואותו הכבוד שהוא מראשון שהוא הי"ת הוא מקום מקדשנו — I vari commentatori della Bibbia spiegano essi pure מראשון *dal principio, ab antico* (ma riferito a כסא), come — נכון כסאך מאז « *Stabile è il tuo trono ab eterno* (da pria che il tempo fosse). *(Salmi*, 93 2*)* ma il Luzzato fa osservare, primieramente, che in questo passo la parola מאז è riferita propriamente a כסאך, quello che non è della parola מראשון, che, secondo il suo avviso, si riferisce a מקום מקדשנו; ed in secondo luogo, non essere questo, generalmente, il senso della parola מראשון, che meglio si spiegherebbe יותר מן הראשון, come נדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון — (Aggeo. 2, 9); ed opina che il profeta alluda alla futura edificazione del secondo tempio. Egli quindi traduce: *Sede augusta, eccelsa piu della prima, sarà il luogo del nostro Tempio*. (Maroni).

(4) Vale a dire, che ne abbia una cognizione scientifica e conosca le sfere ed i loro moti. (Munk).

(5) Nell' Ibn-Tibbon. ומנהיג העולם השפל בהשפעת טובם — Qui si allude all' influenza delle sfere, mediante la quale, secondo i peripatetici, Iddio guida il mondo (v. p. 1. cap. 72). L' autore vuol dire, che il cielo indica la grandezza di Dio, giacchè prova che Dio creò tutto dal nulla, conserva tutto e governa tutto. Vedi Scem-Tob. (Maroni).

(6) Questo passo è svisato nella versione d' Ibn-Tibbon, che ha: — לגדול שהוא ראוי לו — Al-Harizi traduce: על גדולת מי שהוכן לו — (Munk).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: ואיך יהיה לו מקום או משכן על גוף (Maroni)

(8) L' autore vuol dire: Se si parlò d' un trono di Dio, in altri passi, nei quali non si tratta, nè del Santuario, nè del cielo, è sempre una qualificazione, ecc. (Munk).

(9) V. più avanti i capitoli che trattano degli attributi di Dio. (Munk).

CAPITOLO DECIMO

Già abbiamo detto, come qualunque volta che, in questo trattato, parliamo di uno dei nomi omonimi, non sia nostra intenzione di mentovare tutti i sensi in cui quel nome è usato (poichè questo non è un trattato sulla lingua (1); si anzi, noi non facciamo menzione, tra quei diversi significati, se non di quelli onde abbiamo bisogno pel nostro scopo, e null' altro (2).

Fra queste parole (omonime) sono ירד e עלה; poichè queste due parole si usano, nella lingua ebraica nei due significati di *discendere* e di *salire*. Quando un corpo si trasporta da un luogo ad un altro piu basso, si dice ירד *(discendere)*, e quando si trasporta da un luogo ad un altro più alto (3), si dice עלה *(salire)*. Poscia queste due parole furono applicate metaforicamente alla nobiltà ed alla grandezza; onde, quando il grado di un uomo fu abbassato, si dice ירד *(discese)*, e quando il suo grado fu innalzato in dignità, si dice עלה *(salì)*. È cosi che l' Altissimo disse: הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה — « *Lo straniero che sarà in mezzo a te, salirà sopra di te altissimo, e tu scenderai bassissimo. (Deut. 28, 43)*. Fu detto ancora (facendo uso dei derivati di עלה =): ונתנך ה' אלהיך עליון וכו' « *Il Signore tuo Dio, ti renderà superiore ecc. (ivi. v. 1)* ed altrove: ויגדל ה' את שלמה למעלה « *Ed il Signore innalzò Salomone altissimo. (Crona. I. 29, 25)*. — Tu sai pure che i Dottori usano spesso questa espressione: = מעלין בקדש ולא מורידין « *si dovono far salire le cose sante ma non farle discendere* (4). Si usa anche la stessa espressione (parlando del pensiero); quando la riflessione dell' uomo si abbassa ed il suo pensiero si volge ad una cosa assai vile, si dice *che discese* (ירד), e cosi quando il suo pensiero si volge ad una cosa elevata e sublime, si dice che *salì* (עלה) (5).

E siccome noi, uomini, ci troviamo nell' infimo luogo della creazione ed al grado più basso in confronto della sfera circondante (6), ed invece Iddio è al grado più alto per la realtà della sua esistenza, la maestà e la grandezza, non per un' altezza di luogo; quando l' Altissimo volle far provenire da lui la sapienza, e fare emanare la rivelazione sopra alcuno tra di noi, parlando della rivelazione discendente sul profeta e dell' entrata della divina maestà in un luogo, usò l' espressione di ירד (discendere) (7); e parlando della cessazione di quello stato d' inspirazione profetica in un individuo, o della divina Maestà, che si ritira da un luogo, usò l' espressione di עלה (salire) (8). Così dunque, ogni volta che troverai le espressioni di *discendere* e di *salire* riferite al Creatore, non possono essere intese che in questo significato. Ed anche quando avviene una qualche catastrofe in una nazione o in una contrada (9), secondo l' eterna volontà di Dio, (nel qual caso i libri profetici, prima di descrivere quella calamità, dicono che Dio, dopo aver visitate le azioni di quelle genti, fece discendere su di loro il gastigo), si usa pure, dissi, in questo caso, l' espressione di discendere (ירד); poichè l' uomo è ben poca cosa (10) perchè le sue azioni siano visitate, affinchè ne subisca la pena, se ciò non fosse per la volontà (di Dio) (11). Ciò fu chiaramente indicato nei libri profetici, in cui fu detto: מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו « *Cosa è l' uomo che tu te ne sovvenga ed il figlio di Adam* che tu lo visiti? (Salmi, 8, 5), il che allude a questo soggetto. Si usò dunque (dissi), in questo proposito l' espressione di *discendere*; p. es.: הבה נרדה ונבלה שם שפתם « *Orsù, scendiamo e confondiamo là il loro linguaggio. (Gen. 11, 7)* — וירד ה לראות « *Ed il Signore discese per vedere. (ivi, v. 5)* — ארדה נא ואראה « *Voglio discendere e vedere. (ivi, 18, 21)* — Il senso è sempre il sopraggiungere quaggiuso del castigo sopra gli uomini.

Quanto al senso precedente, ossia, quello di rivelazione (divina) e di nobiltà, si trova frequentemente; per esempio: וירדתי ודברתי עמך « *Scenderò e parlerò con te. (Num. 11. 7)* — וירד ה' על הר סיני « *Il Signore scese sul monte Sinai (Esodo, 19, 20)* — ירד ה' לעיני כל העם « *Il signore scenderà alla presenza di tutto il popolo. (ivi, v. 11).* — ויעל מעליו אלהים « *Iddio salì d' in su di lui. (Gen. 35, 13)* — ויעל אלהים מעל אברהם « *Iddio salì di sopra Abraham.*

(Ivi, 17 . 22). Quanto a queste parole: ומשה עלה אל האלהים « *E Mosè salì verso Iddio. (Esodo 19 , 3)*. hanno il terzo senso (12) annunziando nel medesimo tempo che salì alla cima del monte (13), sul quale discese la luce creata (14); (ma non significano per alcun modo che Iddio supremo abbia un luogo a cui si salga o da cui si discenda. Quanto Egli è superiore alle fantastiche idee degl' ignoranti !

NOTE AL CAPITOLO DECIMO

(1) Nell' Ibn-Tibbon : כי אין זה המאמר בלשון, ossia, questo non è un lessico, in cui si debbano spiegare tutti i sensi di ogni parola (Mar.).

(2) L' autore vuol dire : sebbene le parole עלה e ירד, che saranno spiegate in questo capitolo, abbiano molti significati, non si parlerà se non di quelli che servono allo scopo a cui ora si mira. (Maroni).

(3) Nell' Ibn-Tibbon : ממקום אל מקום גבוה ממנו — (Maroni).

(4) Vuol dire : è lecito dare alle cose sacre un grado più alto ; ma non è permesro farle discendere ad uno più basso. Così, p. es. si legge nella Misnà (part. 2. trat. *Scekalim*, cap. 4. § 4) che i *pani di proposizione (a)* si mettevano prima sopra una tavola di marmo e poi sopra una tavola d' oro ; ma non sarebbe stato permesso di fare il contrario. Una comunità può vendere dei terreni per impiegarne il prezzo a fabbricare un tempio, e così col denaro ricevuto vendendo degli esemplari dei profeti, si possono acquistare degli esemplari del Pentateuco, ma è proibito fare il contrario — (V. ivi, trat. *Meghillà*, cap. 3. § 1). (Munk).

(5) Come esempio di questo senso allegorico, l' autore cita, alla fine del capitolo, le parole : ומשה עלה אל האלהים « *E Mosè salì verso Iddio (b)*. (Munk).

(6) Per *sfera* circondante l' autore intende la sfera superiore che circonda tutte le altre, e che, secondo lui, è indicata nella Bibbia colla parola ערבות — Vedi questa prima parte, cap. 70 e 72 al principio, e parte 2. cap. 6. (Munk).

(7) V. gli esempi in fine di questo capitolo. (Maroni).

(8) V. pure gli esempi più avanti in questo capitolo. (Maroni).

(9) Nell' Ibn-Tibbon : כשתרד מכה באומה או באקלים — Secon-

(a) La Sacra Scrittura chiama quei pani : לחם פנים — Nel Talmud di Babilonia *(Mena'hoth*, fog. 94. *b)*, sono espresse varie opinioni riguardo alla forma di questi pani ; e quindi i commentatori danno varie ragioni a tale denominazione, onde pure diverse maniere di tradurre quel nome. Alcuni traducono *pane visuale* o *a facce*, perchè formato come una cassa vuota, con due sole pareti, una in faccia all' altra *(Talmud, ivi)*. Altri traducono *pani di proposizione* o di *presentazione*, perchè dovevano stare sempre sulla tavola dinanzi al Signore (v. Aben-Esdra) (v. in quest' opera, cap. 21, n. 1, c) : ed altri, finalmente *pane eccellente*. (v. Risbam (רשב"ם) (1), perchè doveva essere di eccellente qualità. (Maroni).

(b) R. Scem-Tob cita, come esempio di questo senso allegorico di ambedue i verbi עלה e ירד, il verso : והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו — « *Ed ecco gli angioli di Dio salivano e discendevano ecc. (Gen. 28, 12)* spiegando le parole מלאכי אלהים, i *savi ed i profeti* (e come spiega altrove l' autore stesso (cap. 15)), che salgono a percepire le cose divine, e poi discendono a guidare gli uomini. (Maroni).

(1) *Risbam (רשב"ם) o R. Samuele ben Meir, nativo di Romrogh, nel secolo 12. fu nipote di Rasci, commentò alcune parti del Talmud e scrisse alcune note sul Pentateuco. (Maroni).*

do i commentatori, l' autore allude qui alla grande catastrofe degli edificatori della torre di Babel ed a quella della Pentapoli. L' autore reca dopo, di ambedue, i testi analoghi (Maroni).

(10) Nell' Ibn-Tibbon: להיות האדם שפל ונבזה — (Maroni).

(11) È usata qui, dice l' autore, l' espressione di *discendere*, per indicare che il castigo viene dalla suprema volontà di Dio; poichè non si potrebbe ammettere che Dio decretasse il castigo solo in seguito alle cattive azioni degli uomini, il che farebbe supporre che Dio possa essere influenzato e cangiare volontà. Riguardo all' importante problema della prescienza di Dio e del libero arbitrio dell' uomo, si può vedere la parte terza di quest' opera, cap. 17 e seg. *(a)* (Munk).

(12) Cioè, il senso di un' altezza di pensiero che l' autore mentovò al 3. luogo. (Munk).

(13) Nell' Ibn-Tibbon: מצורך אל היותו גם כן עולה — Vale a dire, che anche il senso letterale è vero, ossia che salì al monte. (Mar.).

(14) Vuol dire una luce creata espressamente per rappresentare la divina Maestà (שכינה). V. cap. 64, di questa 1. parte *(b)*. (Munk).

(a) V. i commentatori della versione d' Ibn-Tibbon. Il senso sarebbe, che è usata in questo caso la voce ירד *(discendere)* per indicare la bassezza dell' uomo, le azioni del quale perciò non dovessero essere curate da Dio altissimo. Ciò risulta dal verso citato dell' autore: מה אנוש ובו' — (Maroni).

(b) V. cap. 5. n. 21. (Maroni).

CAPITOLO XI.

Il significato primitivo dalla parola ישב , nella nostra lingua è *essere seduto*; p. es.: ועלי הכהן יושב על הכסא « Ed Eli sacerdote era seduto sulla sedia. (Sam. I. 1. 9). E siccome l'uomo seduto trovasi posto nelle stato più perfetto di riposo e di stabilità, questa parola fu metaforicamente applicata a qualunque stato stabile e fermo, che non si cangi. Perciò, promettendo a Gerusalemme, nel suo più alto grado (di prosperità), la durata e la stabilità, (il profeta) disse: וראמה וישבה תחתיה « *Ella sarà innalzata ed assisa al suo posto. (Zac 14, 10)* (1). Ed altrove fu detto: מושיבי עקרת הבית « *Fa sedere la donna sterile nella casa. (Salmi, 113, 9)* — il che significa: la ferma in un modo stabile (2). È in quest' ultimo senso che fu detto di Dio: אתה ה' לעולם תשב « *Tu o Signore, starai eternamente. (Lamen. 5, 19)* — היושבי בשמים *Tu che stai nèl cielo (Salmi, 123, 1)* יושב בשמים « *Quegli che sta nel cielo. (Salmi, 2, 4)* ossia, *quegli che è eterno e stabile*, nè è soggetto ad alcuna specie di cangiamento di essenza, nè cangiamento riguardo ad uno stato qualunque che sia fuori della sua essenza, nè finalmente, cangiamento riguardo alla sua relazione con altra cosa, poichè non vi è tra lui e le altre cose alcuna relazione, tale ond' egli possa subire un cangiamento in quella relazione, come si spiegherà (3). E con ciò è perfettamente stabilito ch' Egli (Dio) non può, in nessuna maniera cangiare, e com' Egli stesso, chiaramente disse: כי אני ה' לא שניתי « *Poiche io il signore non cangio. (Malach, 3, 6)* — cioè, di niun cangiamento; ed è questa idea che è espressa dal verbo ישב , quando è applicato a Dio. Ma nella maggior parte dei testi non è considerato in relazione che col cielo, poiché il cielo è una cosa in cui non è nè cangiamento nè variazione, ossia, che i suoi individui (4) non sono soggetti a cangiamento come gl' in-

dividui nelle cose terrestri, che nascono e periscono. Così, quando Iddio è considerato in quella relazione (espressa dall' omonimia (5)) colla specie degli esseri soggetti alla nascita e alla distruzione, si dice ugualmente di lui יושב; poichè quelle specie sono perpetue, ben regolate e di una esistenza stabile, come quella degl' individui del cielo (6). — Così, per esempio, fu detto: — הישב על חוג הארץ « *Quegli che siede al di sopra del circolo della terra. (Isaia 40, 22)* il che vuol dire, quegli che è perpetuo e stabile al di sopra del circolo della terra, e del giro (circolare,) di lei alludendo alle cose che *alternativamente* vi nascono (7); ed ancora fu detto: ה' למבול ישב « *Il Signore era assiso al diluvio. (Sal. 29, 10)* ossia, quando le cose della terra cangiarono e perirono, non vi fu in Dio cangiamento di relazione, ma quella relazione che ha colla cosa (8), la quale nasce o perisce, è una sola relazione stabile e fissa; poichè è una relazione alla specie degli esseri, non ai loro individui. Considera bene che tutte le volte che troverai l' espressione di ישב applicato a Dio, sarà in questo senso.

NOTE AL CAPITOLO XI.

(1) La parola וראמה, si deve intendare come ורמה della radice רום — L' *Alef* è in luogo della ו seconda radicale, come וְקָאם שאון (Osea, 11), se non che quivi l' Alef è muta V. Kim'hi, *Lessico* (Maroni).

(2) Vuol dire: Iddio, dandole dei figli, le assicura una dimora stabile nella casa *(a)*. (Munk).

(3) V. cap. 56 *(b)*. (Munk).

(4) L' autore chiama *individui del cielo*, le sfere celesti e gli astri fissi in quelle sfere. V. questa prima parte, cap. 72. (Munk).

(5) Cioè, dall' omonima di cui si parla in questo capitolo. (Munk).

(6) Vuol dire: Iddio è considerato in relazione col cielo, perchè gli individui del cielo, cioè gli astri, non sono soggetti a cangiamento come le cose terrestri; nè mai è considerato in relazione cogl' individui perituri della terra, sì colle specie che sono di una esistenza stabile, come gli individui del cielo. Ciò è meglio spiegato in fine di questo capitolo.(Mar.).

(7) L' autore scherza sul doppio senso della parola araba דור (come sostantivo e come avverbio) e noi tentammo di espsimere quel giuoco di parole colla parola *tour* *(c)*. Ibn-Tibbon usò la parola חלילה presa nel senso che ha nell' espressione חוזר חלילה, e quindi per tradurre il sostantivo דור, formò la parola חלילות — L' oscurità delle due parole usate da Ibn-Tibbon fu cagione che i copisti le alterassero sovente, ed i mss. come anche le edizioni presentassero qui molte variazioni. Bisogna leggere: אל סבוב הארץ ר"ל חלילותה רמוז לענינים ההוים בה חלילה *(d)*. Al-Harizi tradusse: — בהקפת הגלגל, *per la rivoluzione della sfera*. il che è un errore. (Munk).

(8) Ibn-Tibbon parafrasò questo passo colle parole אל כל אחד מן הענינים ההם — *con ciascuna di quelle cose*. Al-Harizi face qui un errore riferendo il suffisso a Dio, e traducendo — אליו לו לזולתו — (Munk).

(a) La parola עקרת, non è *connessa*, ma della forma di ממלכת — V. Kim'hi. — Un altro esempio simile a questo, citato dall' autore, trovasi nei salmi: — אלהים מושיב יחידים ביתה « *Iddio fa stare stabilmente i solinghi in casa, cioè in* numerosa famiglia. *(Salm. 68, 7)*. (Maroni).

(b) Nel cap.56, l' autore dimostra che Dio non ha nè somiglianza, nè rapporto con niuna delle sue creature. (Maroni).

(c) Ecco la versione francese: .....ou de son *tour*, en faisant allusion aux choses qui y naissent *tour a tour*. Il senso che l' autore dà a questo passo, lo deduce dalla perola הוג *circolo*, cioè: in tutte le cose della terra si conservano le specie, e solo gl' individui vi nascono e periscono alternativamente, come il volgersi di un globo nel suo moto circolare. Il senso vero è checome si conservano gl' individui del cielo, così nelle cose della terra. le specie. V. nota precedente. (V. cap. 72). (Maroni).

(d) Nell' edizione di Sabbionetta della versione d' Ibn-Tibbon, leggesi: — ר"ל חללהה רומז לעניינים ההוים בחללה — (Maroni).

CAPITOLO XII.

La parola קום (1) è un omonimo, ed uno dei suoi significati (2) è *stare ritto*, il contrario di ישב *stare seduto*; p. es. ולא קם ולא זע ממנו « *Non stava ritto, nè si scuoteva dinanzi a lui.* (*Ester* 5, 9). — Ha pure il senso di *stabilità* e di *affermazione* o *confermazione*; p. es.: יקם ה' את דברו « *Possa il Signore confermare* (adempiere) *la sua parola.* (*Sam. I.* 1, 23); — ויקם שדה עפרון « *Il campo di Efron rimase* (*fermamente*) *acquistato.* (*Genesi*. 23, 17) — וקם הבית אשר בעיר « *La casa che è nella città resterà acquistata.* (*Lev.* 25, 30) — וקמה בידך ממלכת ישראל » *Ed il regno d' Israel resterà fermo in tua mano* (*Sam. I*, 24, 21) — È sempre in questo senso che la parola קום si dice di Dio; p. es: עתה אקום יאמר ה' « *Ora sorgerò dice il signore* (*Salmi*, 12, 6 *ed Isaia* 33, 10) il che vuol dire ora adempierò la mia parola, la mia promessa e la mia minaccia (3), אתה תקום תרחם ציון « *Tu sorgerai e avrai pietà di Sion.* (*Talmi*, 102, 14), ossia, adempirai la promessa di commiserazione che le facesti. E siccome chi è deciso di fare una cosa, si muove all' azione alzandosi, si dice di chiunque si senta eccitato ad una cosa *che si alzò*; p. es.: כי הקים בני את עבדי עלי « *Poichè mio figlio eccitò il mio sèrvo contro di me* (*Sam. I.*-22, 8) — Quest' ultimo significato si applica anche metaforicamente all' esecuzione del decreto di distruzione pronunziato da Dio contro delle persone che abbiano meritato il castigo; p. es.: וקמתי על בית ירבעם « *Sorgerò contro la casa di Geroboamo.* (*Amos.* 7, 9) — וקם על בית מרעים « *Sorgerà contro la casa dei malfattori* (*Isaia*, 31, 2) — (4) Forse anche le parole עתה אקום « *ora sorgerò* (citate di sopra) hanno questo medesimo significato; come pure le parole —

אתה תקום תרחם ציון « *Tu sorgerai ed avrai pietà di Sion*, ossia, ti leverai contro i tuoi nemici. È questo senso che è espresso in molti versi, e quivi (5) non potrebbe trattarsi di alzarsi o di sedersi, il che sarebbe indegno di Dio (6). = Dicono i Dottori : אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה « *Lassuso non può supporsi ne l' alzarsi ne il sedersi* (7); poichè עמד si usa nel senso di קם

NOTE AL CAPITOLO X.I.

(1) Nell' Ibn Tibbon, trovasi קימה in vece di קום — Vedi la nota seg. (MARONI).

(2) Alcuni commentatori domandano perchè l'autore, parlando del senso proprio e principale del verbo קום, abbia detto: *uno dei suoi significati*, invece di dire: *il suo significato primitivo,* oppure: *significa primieramente*, come fa per solito, nella spiegazione degli omonimi. Ma essi non considerarono che il senso primitivo del verbo קום è *alzarsi*, ed invece le spiegazioni dell' autore si riferiscono ad un altro significato d. . lo stesso verbo, quello di *stare ritto*, ed è quest' ultimo senso ch' egli da al verbo קום nei passi biblici che cita. Non è dunque da stupire, col commentatore Scem-Tob, che l' autore, invece di citare dei passi del Pentateuco, sia andato a cercare un esempio del senso proprio nel libro di Ester Negli esempi proposti da Scem Tob. cioè ויקם אברהם (Gen. 22, 3). ויקם פרעה (Esodo, 12, 30), il verbo קום significa alzarsi, ed invece nel passo di Ester può tradursi *star ritto*. Al-Harizi espresse in senso contrario traducendo: ועניננו לקום היושב במקומו; ed interpretando nel senso di *alzarsi*, non comprese l' intenzione dell' autore, ed anche ne alterò le parole. Ibn-Tibbon tradusse letteralmente: ואחד מעניניו הקימה, prendendo קימה nel senso della parola araba קיאם *essere ritto.* Invece di מעניני, che trovasi nelle edizioni d' Ibn-Tibbon, bisogna leggere: — מעניניו, come si trova nei mss *(a)*. (MUNK).

(3) Nell' Ibn-Tibbon: — עתה אקיים דברי ויעודי — La frase עתה אקום, nei due versi quì citati, significa, secondo l' autore, l' *infallibilità* della parola di Dio. Quindi nel salmo 12, il Salmista dopo avere deplorato la malvagità de' suoi tempi e fatti voti perchè siano distrutti i superbi, soggiunge: — משד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה' אשית בישע וכו' « *Per lo strazio dei poveri, pel gemito dei miseri, ora sorgerò, dice il Signore e li porrò in salvo.*; che è quanto dire: — Il Signore promette infallibilmente di porre in salvo gli oppressi, ed. in fatti. dichiara subito dopo; essere infallibile la parola del Signore — אמרות ה' אמרות טהורות — (v. Kim'hi, ivi).

Così pure in Isaia, dopo aver descritto la devastazione della Giudea invasa dagli Assiri, soggiunge: עתה אקום יאמר ה' עתה ארומם עתה אנשא — che significa: ora appunto che voi credete invitto quel prepotente nemico, io vi prometto *infallibilmente* che avrete prodigiosamente salvezza, ed io ne sarò elevato e glorificato. (MARONI).

(4) Questo verso è in Isaia, cap. 31 (non 21, come per errore trovasi nella versione francese). Quivi parlasi della Giudea che, nel tempo dell' invasione assira, aveva invocato soccorsi agli Egiziani. Dicesi dunque:

(a) Nell' edizione di Sabbionetta, leggesi: מעניניו — (MARONI).

הוי הירדים מצרים לעזרה ועל סוס ישענו ויבטחו על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד ולא שעו על קדוש ישראל ואת ה׳ לא דרשו

« *O voi, che andate in Egitto per soccorso, appoggiandovi sui cavalli; e confidate nelle numerose cavalcature e nei moltissimi cavalieri, nè vi rivolgeste al santo d' Israel, ne ricorreste al Signore.* — וגם הוא חכם ויבא רע ואת דבריו לא הסיר וקם על בית מרעים ועל עזרת פעלי און —

« *Ma anch' egli è savio, e manda ad effetto il male* (minacciato) *nè trascura le proprie parole: egli sorgerà contro la casa dei malvagi e contro il soccorso degl' iniqui*; vale a dire: Voi stimate operare da savi, invocando il soccorso dell' Egitto, e stoltezza considerate il confidare nel Signore. Ma, anch' Egli (il Signore) è savio, più savio di voi; poichè mentre voi non otterrete il bene che speravate dall' alleanza dell' Egitto, Iddio certo farà avvenire il male (minacciato), adempirà infallibilmente la sua parola, e sorgerà contro ecc. (Maroni).

(5) Colla parola araba תם, *lá*, l' autore vuol dire: *presso Dio, parlando di Dio (a)*. (Munk).

(6) Letteralmente: *Ch' Egli* (Dio) *sia esaltato (b)*. (Munk).

(7) V. Talmud di Bab. Trat. *Haghigà*, fog. 15 *a*. Si vede che il Maimonide ammette in questo passo la parola עמידה, che gli editori del Talmud cancellarono, per conformarsi all' opinione di Rascì. V Samuele Jafè *(c)* nel suo יפה מראה, al principio di *Beracoth*. (Munk).

(a) Nell' Ibn-Tibbon: לו שיש לא קימה וישיבה — (Maroni).

(b) Nell' Ibn-Tibbon: חלילה לו — . (Maroni).

(c) Samuele Jafè, figlio d' Isach, nativo di Germania; fiorì verso la fine del secolo 16 ed al principio del 17. Fece vari commenti sul Rabboth e sulle Aggadoth del Talmud (Maroni).

CAPITOLO XIII.

Il verbo עמד è un omonimo, che ha (primieramente) il senso di *alzarsi, star ritto*; p. es.: בעמדו לפני פרעה « *Quando stette dinanzi a Faraone. (Gen. 41, 46)* — אם יעמד משה ושמואל « *Se stessero Mosè e Samuel* (1). *(Gerem. 15, 1)* — והוא עמד עליהם « *Egli stava presso di loro. (Gen. 18, 8)* — Ha (poi) il senso di *astenersi arrestarsi (cessare)*; p. es.: כי עמדו לא ענו עוד « *Poiche si astennero, nè più risposero. (Giob. 32, 16)* — ותעמד מלדת « *Ella cessò di partorire. (Gen. 29, 35)*. — Ha anche il senso di *essere stabile, perdurare, (conservarsi, sussistere)*; p. es.: למען יעמדו ימים רבים « *Affinche si conservino lungo tempo. (Ger. 32 14)* — ויכלת עמד « *Tu potrai sussistere. (Esodo. 18, 23)* — על כן עמד טעמו בו « *Perciò vi si conservò il suo sapore. (Ger. 48, 11)*, cioè, esso (Moab) continuò a sussistere ed a conservarsi (2); וצדקתו עמדת לעד « *E la sua giustizia sussiste sempre (Salmi, 91, 3)*. (ossia), è stabile e permanente. Tutte le volte che il verbo עמד è applicato a Dio, è in questo ultimo senso; p. es.: ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים « *I suoi piedi staranno sul monte degli Olivi. (Zac 14, 4)* cioè, le sue cause, ossia, gli avvenimenti causati da lui, sussisteranno si confermeranno. Ciò sara anche spiegato quando parleremo dell' omonimia della parola רגל *piede* (3). È pure in questo senso che bisogna intendere le parole di Dio dirette a Mosè: ואתה פה עמד עמדי « *E tu sta quì presso di me. (Deut. 5. 28)*. e queste parole di Mosè: אנכי עמד בין ה׳ וביניכם » *Io stava tra il Signore e voi. (Ivi. v. 5)* (4).

NOTE AL CAPITOLO XIII.

(1) L' autore cita questo verso come esempio del primo senso, cioè *alzarsi*, e del secondo, ossia *star ritto*. Il testo dice :- ויאמר ה' אלי אם יעמד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה « *Il Signore mi disse : Se pure Mosè e Samuele sorgessero* (dal sepolcro) *e mi si presentassero, non diverrei propizio a questo popolo.* V. Efodi e Scem-Tob. (Maroni).

(2) Geremia, predicendo (nel capitolo 48) la caduta e la cattività di Moab, dopo una pace ed una prosperità secolari, paragona i Moabiti ad un vino squisito che fu tenuto sempre sulla sua fondata, nè fu mutato d' uno in un altro vaso, onde conserva sempre il suo sapore naturale, austero e forte, nè si altera il suo odore. Notisi che gli antichi stringevano le uve, ed il vino colava in una cisterna (detta in latino *lacus, fossa* ed in ebraico יֶקֶב) dove si conservava bene in tutta la sua forza. Questa cisterna era quadra o rotonda ed incrostata per ogni parte ; talora di marmo, talora di calcina o di gesso (Plin. 33, 1). Da questa cisterna, che era unita alla vigna, si cavava il vino per metterlo in vasi, per lo più, di terra cotta; e questi vasi, si mettevano in terra, sepolti in tutto o in parte, o si tenevano nelle cantine (Plin. 14, 21) — Il profeta dunque vuol dire colla sua allegoria, essere i Moabiti un popolo, il quale avendo goduto sempre in una pace inalterata, nè mai avendo perduta la sua indipendenza, nè mai essendo stato condotto in ischiavitù; conservò sempre la sua prosperità ed una splendida ricchezza — שאנן מיאב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מִכְּלִי אל כְּלִי ובגולה לא הלך על כן עמד שִׁכְּן טעמו בו וריחו לא נמר — e come nella parafrasi di Jonathan : - מואבאי מזעוריהון ושקטין אינון על נכסיהון וכו' על כן אוריכו שַׁלְיָא נכסיהון כחמרא דִינְטִיר על שמריה וכו'. Ma ecco, soggiunge il profeta, il Signore dice : verranno giorni in cui gli manderò dei tramutatori, che lo tramuteranno, e vuoteranno i suoi vasi ed i suoi otri spezzeranno : לָכֵן הנה ימים באים נאם ה' ושלחתי לו צעים וצעוהו וכליו יריקו ונבליהם ינפצו, e come in Ionathan : ואשלח עליהון בזוזים ויבזונון ונכסיהון ירוקנון וטוב ארעהון יגמרון -

(3) V. cap. 28. (Munk).

(4) L' autore non spiega chiaramente il suo pensiero. Secondo i commentatori, Maimonide vuol dire, che il verbo עמד, nei due ultimi passi si applica alla parte stabile e permanente di Mosè, ossia alla sua anima intellettuale, e all' unione di questa coll' *intelletto attivo* e con Dio. (Munk).

CAPITOLO XIV.

Quanto all' omonimia della parola אדם, essa è primieramente il nome del primo uomo, nome derivato, che secondo il testo (della Scrittura), viene da אדמה (1) *(terreno)*. È poi il nome della specie; p. es.: לא ידון רוחי באדם *« Il mio spirito non piaturà più coll uomo. (2) (Gen.* 6 , 3*)* — ומותר האדם מן הבהמה אין *« Nulla è il vantaggio dell' uomo sulla bestia. (Ivi,* v. 19*)*. È anche un nome per indicare la moltitudine, ossia, il popolo, eccettuati gli uomini distinti; p. es.: גם בני אדם גם בני איש *« Tanto i plebei, quanto i nobili. (Salmi.* 49 , 3*)*. In questo terzo senso (si trova anche nei versi seguenti): ויראו בני האלהים את בנות האדם *« I figli di Dio* (3) *videro le figlie dell' uomo. (Gen.* 6 , 2*)* — אכן כאדם תמתון *« Certo, come abbietti uomini morrete. (Salmi,* 82 , 7*)*.

NOTE AL CAPITOLO XIV.

(1) Maimonide, come altri commentatori, trova l' indicazione di quest' etimologia nella Gen. cap. 2, v. 7, e cap 3, v. 23 *(a)*. (Munk).

(2) Incerto sul significato che l' autore dava a questo passo della Genesi, e particolarmente alla parola ידון abbiamo seguito gli antichi commentatori ebrei, la maggior parte dei quali, prende questo verbo nel senso di *contendere, piatire*. Il senso sarebbe: *Il mio spirito non sarà sempre in disputa*, (o *in lotta*) *coll' uomo*; ossia, lo spirito non avrà a sostenere una lotta perpetua colla materia, poichè la loro unione sarà di una durata limitata *(b)*. L' autore volle solo citare un esempio in cui la parola אדם fosse usata per indicare il genere umano. Questo capitolo sembra avere per unico scopo di fare osservare i diversi sensi che ha la parola אדם nei primi capitoli della Genesi: l' uomo *creato ad immagine di Dio*, è il *genere umano*, ed invece nelle *figlie dell' uomo* si allude all' *uomo volgare*. (Munk - Aggiunte e correzioni).

(3) Pei diversi significati della parola אלהים, v. cap. 2, al principio. *(c)* (Munk).

(a) Alcuni pretesero derivare l' etimologia di אדם, nome proprio del primo uomo, dallà parola ארמה che in sanscritto significa *primo*; altri da ארום *rosso*, perchè i terreni di Asia sono rossicci. (V. Gius. Flav., Antichità Giud. 8, 8). (Maroni).

(b) Questa interpretazione fu data a questo testo da R. Jehudà *'Hijugh*, celeberrimo grammatico, nativo di Fez, e che fiorì nel secolo 11. ed esso poscia fu seguito da altri (vedi Kim'hi, Lessico, radice דון). Nel Talmud di Babilonia (Sanhedrin, fog. 107 *b* e 108 *a*) spiegasi la parola ידון — tanto nel senso di דין *(giudizio)* della radice דון — quanto nel senso di נדן *(fodero)* della radice נדן — considerando il corpo verso lo spirito come il fodero alla spada —

Quanto alle parole והיו ימיו מאה ועשרים שנה — « *E saranno i suoi giorni Cento e vent' anni*; anche secondo Abarbanel, significano una limitazione nella vita, come dice il Munk; ma generalmente sono interpretate come un termine perentorio dato allora da Dio agli uomini, prima di punirli col diluvio. — Anche Onkelos traduce: — ארכא יהיבנא להון מאה ועשרין שנין אם יתובון: — (Maroni).

(c) Secondo il Scem-Tob e l' Efodi, lo scopo principale di questo capitolo è l' interpretazione di questo verso — ויראו בני האלהים את בנות האדם — Pretermesso il Midras (v. Jalkut) che spiega questo אלהים nel senso di angioli; tutti i commentatori sono concordi che le parole בני האלהים — significano uomini di un grado superiore o per forza fisica, o per morale perfezionamento. Alcuni spiegano בני האלהים i discendenti di Seth, e בני האדם — i discendenti corrotti di Caino. (Maroni).

CAPITOLO XV.

נצב o יצב — Quantunque queste due radici siano differenti, hanno, come sai, il medesimo significato in tutte le loro forme di coniugazione (1). È un omonimo che talvolta ha il senso di *alzarsi* e *star ritto* (2) p. es.: ותתצב אחתו מרחוק — « *Si fermò sua sorella da lontano. (Esodo, 2, 4)* (3) — יתיצבו מלכי ארץ « *Stanno* (con loro) *i re della terra.* (*Salmi*, 2, 2) — יצאו נצבים « *Uscirono e si fermarono.* (*Num.* 16, 27) — e talvolta ha quello di essere *stabile, permanente.* Tutte le volte che questa parola è usata riguardo al Creatore, ha quest' ultimo senso; p. es.: והנה ה׳ נצב עליו « *Ed ecco il Signore stava al di sopra di lui.* (*Gen.* 28, 13), essendo stabile e permanente al di sopra di quella, ossia, al di sopra della scala, un' estremità della quale è nel cielo e l' altra è sulla terra, e nella quale si lanciano (4) e salgono quelli che salgono, a fine di percepire quello che è al di sopra necessariamente (5); poichè è stabile e permanente sulla cima della scala. È chiaro del resto che, se io dico qui *al di sopra di quella*, è secondo l' allegoria che fu usata (6). = *I messaggieri di Dio* sono i profeti (7), così chiamati chiaramente (in questi versi): וישלח מלאך « *E mandò un messaggiero.* (*Num.* 20, 16) — ויעל מלאך ה׳ מן הגלגל « *Un messaggiero del signore salì da Ghilgal.* (*Giud.* 2, 1). È quanto giustamente fu detto *salivano e discendevano*, (ossia, mettendo) il verbo salire prima del verbo discendere! poichè (il profeta), dopo esser salito ed avere raggiunti alcuni gradi della scala, discende poscia con ciò che apprese per guidare gli abitanti della terra ed istruirli, il che è indicato dal verbo discendere, come abbiamo spiegato. (8).

Ritorno al nostro soggetto, cioè, che (in questo testo),

נצב significa *stabile, perpetuo, permanente,* non lo *stare ritto* come un corpo. Nello stesso sensó altresi (bisogna spiegare questo verso): ונצבת על הצור « *Starai sulla rupe* (*Esodo*, 33, 21) (9); poichè già comprendesti che נצב e עמד hanno a questo riguardo il medesimo senso (10), ed in fatti Iddio disse: הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב « *Ecco io sto lá dinanzi a te* sulla rupe in 'Horeb. (ivi, 17, 16) (11).

NOTE AL CAPITOLO XV.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : בכל שמושיהם — (Maroni).

(2) Il vero senso del verbo נצב o יצב è *fermarsi, trattenersi* in un luogo, breve o lungo tempo, e di ciò sono innumerevoli gli esempi. (Mar).

(3) La parola וַתִּתַּצַּב è irregolare della 7. conjugazione, invece di וַתִּתְיַצֵּב - V. Kim'hi, *Lessico*, radice יצב (Maroni).

(4) Nell' Ibn-Tibbon : ובו יעלה כל מי שיעלה cioè, chiunque voglia innalzarsi alla percezione dell' Essere supremo. (Maroni).

(5) Il senso è : *quello che è necessariamente in alto, l' essere* assoluto e necessario. (Munk).

(6) L' autore vuol dire che, traducendo la parola עליו *al di sopra di quella*, e ponendo Iddio, in certo modo, in un rapporto locale e materiale colla scala, non fece che mettere questa parola in armonia col senso letterale del testo, senz' aver riguardo all' allegoria che vi è contenuta ; poichè la cima della scala significa la sfera supesiore posta in moto dal primo motore, o Dio, che dicesi allegoricemente stare *al di sopra di quella*. V. il cap. 70 di questa prima parte. (Munk).

(7) Bisogna, dice l' autore, prendere quì la parola מלאך (angiolo) nel suo senso primitivo di *messaggiere* (a). (Munk).

(8) V. cap. 10. (Munk).

(9) L' autore vede in questo verso un' allusione alla continua contemplazione di Dio da Mosè. V. il cap. seguente sulla parola צור (Munk).

(10) Vuol dire che i due verbi si usano figuratamente per indicare una cosa *stabile* e che non può perire. (Munk).

(a) Il nome מלאך è un omonimo, il cui senso primitivo è veramente *messaggiere, ambasciadore*, nè si trova usato, in questo senso, nella Scrittura, se non parlando di uomini distinti mandati da persone insigni ed incaricati di missioni importanti ed alte. Fu poi usato metaforicamente per indicare gli *angioli* ; p. es. : — וימצאה מלאך ה' — *La trovò un angiolo del Signore, (Gen. 16, 7)*, o per indicare i *profeti*, come nell' esempio che cita l' autore, il quale, veramente, vuol dire, che le parole — מלאכי אלהים , non si devono intendere nel senso di angioli di Dio, ma di *profeti*. Si usa anche talvolta la parola מלאך , per indicare certi fenomeni che si verificano nella natura, cagionando bene o male agli uomini, e che quindi sono considerati come voluti da Dio, per dare premio o castigo agli uomini stessi ; p. es. : — עשה מלאכיו רחות — « *Fa suoi messi i venti. (Salmi. 104, 4)* — משלחת מלאכי רעים — « *Una turba di messi nefasti. (Salmi. 78, 49)* — ומלאך אכזרי יִשְׁלַח בו — « *Un messo crudele sarà mandato contro di lui (Prov. 17, 11)* — ossia, sarà colpito da grave sciagura. Finalmente la virtù è chiamata מלאך מליץ — *messaggiere patrocinatore* ; p. es. : — אם יש עליו מלאך מליץ — « *Se vi è per lui un messo patrocinatore*, cioè se vi è in suo favore qualche sua opera buona. V. quest' opera, parte 2. cap. 6. — (Maroni).

(11) Con quest' ultimo esempio, l' autore vuol provare che il verbo עמד, posto in rapporto col sostantivo צור *rupe* forma un' allegoria rappresentante la permanenza dell' azione di Dio nell' universo e della sua inspirazione comunicantesi a Mosè; e da ciò si deduce che nel verso citato di sopra, la parola נצב, posta in rapporto col medesimo sostantivo, debba formare un' allegoria analoga. Qui è lo spirito di Dio che penetra Mosè; là è l' intelligenza di Mosè che si unisce a Dio, mediante la contemplazione. (Munk).

CAPITOLO XVI.

(La parola) צור è un omonimo che significa primieramente *rupe* (1); p. es.: והכית בצור « *Batterai la rupe* (Esodo, 17 6), poi (in generale) *pietra dura*, come la pietra focaja (2); p. es.: חרבות צרים « *Dei coltelli di pietra* (3). *(Giosuè. 5, 2)*; ed in fine è il nome della miniera da cui si scava il minerale; p. es.: הביטו אל צור חצבתם « *Mirate alla roccia* (o alla miniera) *da cui foste scavati. (Isaia, 51, 1)*. Nell' ultimo senso questo nome fu usato figuratamente per (indicare) la sorgente ed il principio di ogni cosa; e perciò (il profeta), dopo aver detto: הביטו אל צור חצבתם *(mirate alla roccia da cui foste scavati)*, aggiunge: הביטו אל אברהם אביכם « *Mirate ad Abraham vostro padre. (Ivi, v. 2)*, come se si spiegasse dicendo: « La roccia da « cui foste tratti è Abraham vostro padre, e voi quindi do- « vete camminare sulle sue tracce, abbracciare la sua reli- « gione ed adottare i suoi costumi; poichè è d' uopo che la « natura della miniera si trovi in ciò che ne fu scavato.

È in quest' ultimo senso che Dio fu chiamato צור *rupe* perchè è il principio e la causa efficiente di tutto ciò che è fuori di lui (4). Fu detto, p. es.: הצור תמים פעלו « *La rupe! è perfetta l' opera sua. (Deut. 32, 4)* — צור ילדך תשי « *Dimenticasti la rupe che ti generò. (Ivi, v. 18)* — צורם מכרם « *La loro rupe li vendette. (Ivi, v. 30)* — ואין צור כאלהינו « *Non vi è rupe come il nostro Dio. (Sam. I. - 2, 2)* — צור עולמים « *Rupe eterna* (5) (Così le parole): ונצבת על הצור « *Starai sulla rupe. (Esodo, 33, 21)* (significano): Appoggiati ed insisti su questa considerazione, che Dio è il principio (di ogni cosa), poichè quivi è l' ingresso per cui entrerai sino a lui, come spiegammo riguardo alle parole הנה מקום אתי « *Ecco un luogo presso di me. — (Ivi)*. (6).

NOTE AL CAPITOLO XVI.

(1) Letteralmente : *monte (a)*. Per monte sembra che l' autore intenda qui un' alta rupe, un monte formato da uno scoglio. S' egli non lo dice esplicitamente, è perchè crede farsi abbastanza comprendere coll' esempio citato. (MUNK).

(2) Nell' Ibn-Tibbon, mancano queste ultime parole e dicesi solo : — והוא שם אבן קשה — (MARONI)

(3) Il Kim'hi, nel suo Lessico, alla radice חרב , spiega come il nostro autore : *coltelli di pietra* o *pietre taglienti* ; ma egli stesso, alla radice צור e nel suo commento a Giosuè, segue l' opinione degli altri commentatori che spiegano חרבות צורים *coltelli taglienti*, e prendendo la parola צֻרִים nel senso di *taglio*; p. es. : — אף תשיב צור חרבו « *Tu anche rintegrasti il taglio della sua spada.* (*Salmi*, 89 , 43), e come traduce Jonathan ben Uziel : — אזמלון חריפין — ed anche secondo R. Levi ben Gherescion *(b)* trattasi di coltelli d' acciajo. V. il suo commento a Giosuè. Le stesse discordi opinioni si trovano per la spiegazione del verso ותקח צפרה צר (Esodo, 4 , 25) ; ma in questo verso la maggior parte dei commentatori spiegano la parola צר *selce*. Veramente era costume degli antichi di tagliare con pietre dure, ed Erodoto narra che gli antichi Egiziani scannavano i loro sacrifizj con pietre dure taglienti. (MARONI)

(4) La parola צור è applicata a Dio, anche per traslato di צור nel senso di *rupe*, primieramente perchè è forte e potente ; 2° perchè si mantiene perpetuamente ; 3° perchè è difesa e rifugio di quelli che fidano in lui, (come la parola מצור) — (MARONI).

(5) La parola צור è spiegata da alcuni commentatori del senso di *asilo* e quindi צור עולמים , *eterno asilo* (v. Luzzato ivi). (MARONI).

(6) V. cap. 8. (MUNK).

(a) Anche Ibn-Tibbon traduce : והוא שם ההר — (MARONI).

(b) R. Levi ben Gherescion, detto pure Ralbagh (רל"בג), o R. Levi da Baniolas o Bagnolo, perchè nativo di questa città in Provenza, fu figlio di una figlia del celebre Nakmanide e nacque nel 1288. Egli fu medico, interprete e grande filosofo, e commentò la Scrittura, le opere di Aristotile e molti libri d' Ibn-Roschd. Scrisse altre opere filosofiche, tra le quali è celebre il מלחמות ה' , che tratta filosoficamente dell' immortalità dell' anima, della scienza di Dio e della sua Provvidenza ; opera che fu molto censurata, poichè vi si sostiene l' eternità della materia. (MARONI).

CAPITOLO XVII.

Non si deve credere che sol la scienza metafisica sia stata scarsamente comunicata al popolo, poichè la stessa cosa avvenne della maggior parte della scienza fisica (1) e già più volte abbiamo citate queste parole: ולא במעשה בראשית בשנים « *Ne si (spiegherà) il Maasè Berescith a due persone* (2). E ciò facevano non solo i teologi (3), ma anche i filosofi; ed anche i savi pagani della antichità si espsimevano sui principj delle cose in un modo oscuro ed enigmatico. Così Platone (4) ed altri prima di lui chiamavano la materia la *femmina* e la forma il *maschio* (5) — Tu sai che i principj degli esseri che nascono e periscono sono tre: la materia, la forma e la privazione *particolare* (6), che è sempre congiunta alla materia, poichè se questa non fosse accompagnata dalla *privazione*, non le sopravverrebbe la *forma* ed è in questa guisa che la privazione fa parte dei principj. Quando viene la forma quella privazione (particolare), ossia, la privazione di quella cosa sopravvenuta, cessa, e si aggiunge alla materia un' altra privazione, e così sempre, come ciò è spiegato nella fisica (7). Che se quelli (8) che non avevano nulla a perdere spiegandosi chiaramente, si servirono, nell' insegnamento, di nomi presi nel senso figurato ed usarono delle immagini; tanto più sarà d' uopo che noi, uomini della religione, evitiamo di dire con chiarezza delle cose onde sia difficile pel popolo l' intelligenza, o (riguardo alle quali) si creda la verità in un senso contrario a quello che noi intendiamo. È necessario ben penetrarsi anche di ciò.

NOTE AL CAPITOLO XVII.

(1) L' autore avendo testè spiegata la parola צור nel senso di *principio delle cose*, il che appartiene alla fisica, crede dover rammentare che i soggetti della fisica furono anch' essi, come quelli della metafisica, presentati con delle metafore. Questo sembra essere lo scopo di questo piccolo capitolo, onde l' autore interrompe le sue spiegazioni delle parole omonime. (Munk).

(2) L' autore dice in vari luoghi delle sue opere talmudiche e nella introduzione di quest' opera, che il מעשה בראשית è la fisica. V. introduzione. (Munk).

(3) Letteralmente: *i savi della Legge* o *della religione rivelata (a)*. Colle parole arabe "אהל אלשריעה l' autore intende dire i *Teologi*, i Dottori di tutte le sette religiose *(b)*. (Munk).

(4) V. Pref n. 15, *b* (Maroni).

(5) Le espressioni di *maschio* e di *femmina* che si trovano qua e là presso i *Neoplatonici (c)*, come anche presso i Gnostici *(d)* non sono pre-

(a) Così nell' Ibn-Tibbon אצל בעלי תורה — (Maroni).

(b) *Teologia* (discorso o scienza di Dio), significa scienza relativa a Dio ed alle cose divine. I greci davano il nome di *teologi* a quelli, tra i loro poeti che parlavano degli Dei e dell' origine delle cose. Si conoscevano i *teologi*, non la *teologia*. Fu Aristotile che ne fece una scienza, una delle tre scienze speculative: Teologia, matematica e fisica (v. Metaf. lib. 11 cap. 6). Ora la teologia si può distinguere in *positiva, naturale* e *razionale*. La *positiva*, è fondata sulla rivelazione, sopra una tradizione consacrata, su dei testi positivi, ed ha per oggetto, non solo la natura e gli attributi di Dio, ma anche i doveri che gli uomini hanno verso Iddio. — La *naturale* è una scienza che dimostra ciò che afferma, ed ha per oggetto l' esistenza di Dio, i suoi attributi, le conseguenze di quegli attributi riguardo agli altri esseri, e la confutazione degli errori contrari alla vera idea di Dio. Essa non fa opposizione alla *positiva*, ma solo cerca dimostrare i dogmi rivelati. La *razionale*, invece, reca la critica in seno alla rivelazione, analizza, commenta, nega, spiega, secondo le conviene, i testi sacri, i monumenti e le tradizioni su cui riposa l' insegnamento religioso. (Maroni).

(c) *Neoplatonica* chiamossi la scuola ecletica di Alessandria (nel 3. secolo dell' E. V.) perchè vi prevalevano le dottrine di Platone, modificate ed arricchite con quel che di meglio avevano le tradizioni orfiche (1), pitagoriche, egiziache, orientali ed il cristianesimo. *Ecletismo* dicevasi la nuova maniera di filosofare introdottasi verso il principio dell' E. V. in Alessandria; quella, cioè, di non attenersi ad alcuna setta, ma scegliere da tutte quel che vi si trovasse di più ragionevole. Questa scuola chiamasi *ecletica* da *eccleigein*, scegliere. (Maroni)

(d) *Gnosticismo* (da *gnosi*, scienza superiore e misteriosa) significa quel complesso di dottrine acromatiche che furono professate da un gran numero di scuole surte nei primi secoli dell' E. V. L' origine del *gnosticismo* è posta d' ordinario al principio del 2. secolo; ma il Nicolas (v, Introd. nota 49 f.) ed il Baur (teologo protestante nato in Germania nel 1792) ri-

(1) *Orfeo di Tracia, che Cicerone (De natura Deorum) sospettò non essere giammai esistito, visse, secondo la cronologia mitologica,* 1330 *anni av. l' E. V.*, 330 *av. Omero, ed è rappresentato come uno degli Argonauti. Come poeta filosofo, o, come dice il Vico (Scienza nuova), poeta teologo, insegnò ai greci l' umanità e ne modificò la religione ed i costumi, tanto che dissero: i suoi versi ammansare le tigri e muover le querce. Gl' inni orfici erano molto brevi ed eleganti quanto i canti d' Omero, ma ora non abbiamo più alcuna sua opera autentica. I versi che portano il suo nome sono apocrifi. (Maroni).*

cisamente quelle di cui si serve Platone. Per indicare la materia, egli usa tra le altre, le parole *nutrice*, *madre* e simili; ed invece la forma, ossia, il principio intelligente o la *ragione* è presentata da lui come il padre dell' universo. — V. il Timeo (v. cap. 72, nota 1 *a*), pag. 49 *a*, 28 *a* et *pas-*

guardano il gnosticismo ed il Kabbalismo come due produzioni che rimontano ad una medesima sorgente, cioè, all' *Essenismo* (v. cap. 32, n. 12 *a.*)

Cosa erano gli Esseni? Essi costituivano una delle tre sette (come impropriamente le chiama Giuseppe lo storico (v. pref. n. 12 a (2)) che furono in Palestina, dal tempo degli Asmonei (2. secolo av. l' E. V.), sino alla caduta del tempio; cioè Seducei, Farisei ed Esseni. Il Saduceismo diceva, la felicità essere nel piacere, chimerica la vita avvenire, mortale l' anima, gli angioli favola, le tradizioni religiose umana invenzione. — I primi capi ne furono Sadoch e Baithos, discepoli del Dottore Antigono di Soco, presidente del Sinedrio, il quale insegnava, non dovere essere il premio lo scopo della nostra obbedienza a Dio: — אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס — con che voleva ammonire il popolo a non porre ogni speranza nel premio terrestre, ma mirare ai beni più sicuri di una vita avvenire; o, meglio, servire Iddio solo per amore e per rispetto: — כדי שיהא שכרכם כפול לעתיד לבא — Questa sentenza male interpretata, o, come dice il Luzzato (Lezioni di Storia Giud. pag. 37), essendo dispiaciuta ad alcune anime deboli e dedite al piacere, non capaci di elevarsi all' altezza di tali concetti; fece nascere il Saduceismo. I Saducei non formavano una setta propriamente detta, poichè non si separavano dalla vita comune della nazione e prendevano parte al culto pubblico. Essi costituivano anzi un partito dello Stato, e rappresentavano il partito greco già formatosi in Gerusalemme nel tempo della dominazione di Antioco Epifane.

I Farisei, invece, erano i rappresentanti della religione e dei sentimenti della grande maggioranza degli Ebrei di Palestina. Non erano una setta, nè un partito nella nazione. Erano in politica, come oggi si direbbe con linguaggio moderno onesti patrioti, ed in religione gli ortodossi. Erano i Dottori della Legge, i custodi delle tradizioni, e, per la loro sapienza e per la loro virtù, dominavano senza contestazione nelle scuole, continuando l' opera nazionale e traendone o consolidandone tutte le conseguenze. Il nome di Farisei si fa generalmente derivare da פרש *separare*, e quindi פרושים, *separati, astinenti*. Secondo il Luzzato fu in principio un nome derisorio introdotto dai Saducei per spargere lo scherno sugli ortodossi, maestri della religione e della morale, e che erano l' espressione fedele dello spirito del Giudaismo, come si sviluppò dal principio della giudaica restaurazione; epiteto invalso poscia nella bocca del popolo a distinguere gli ortodossi dagli scismatici; e che i Dottori non assunsero mai, poichè anche per loro significava, *ipocrita*. Essi stessi, anzi, parlano con disprezzo dei Farisei, cioè, di quei Dottori che degenerati dalle avite virtù, non cercavano che di mercarsi l' altrui rispetto collo spettacolo di una pietà apparente e di mala fede (v. Talmud di Bab. Trat. Sotà, fog. 22); ned è meraviglia che in mezzo alla decadenza generale dei caratteri degli spiriti, si trovasse qualche individuo realmente fariseo od ipocrita. Ed, in fatti, anche i Vangeli, che rappresentano i Dottori della Legge con colori tanto sfavorevoli, notano molti individui che, all' epoca della nascita del cristianesimo, erano rispettati, non che tra gli Ebrei, tra quelli altresì che seguaci della nuova dottrina, più vivamente li combattevano.

Elia Benamozegh opina, invece, che agli Esseni particolarmente si desse il titolo di — פרושים — *separati* o *santi*, e che il loro istituto fosse identico colla scuola dei Farisei, i Dottori o teologi in Israel; e più particolarmente alla parte più dotta e più santa, quella frazione che dagli altri si distingueva per l' austerità della vita e per la sublimità degli studi acromatici. La parola *Essen* deriva da אסיא, che in lingua aramaica significa *medico, risanatore* o, come si direbbe *Terapeuta (medico dell' anima)*. Egli crede che fossero in uno Terapeuti (1) e *Teosofi* (2), e che i Kabbalisti non siano stati che continuatori degli Esseni, i quali si perpetuarono, con altro nome, nella scuola del Kabbalismo. V. Benamozegh, *Storia de-*

(1) *I Terapeuti formavano una setta o associazione ebraica in Egitto. Essi vivevano nella solitudine, dati all' astinenza e alla contemplazione. (Maroni).*

(2) Teosofia, (saggezza, scienza di Dio) *significa non la scienza che si riferisce a Dio come la* Teologia, *ma quella che vi ne da Dio, senza essere oggetto di una religione positiva.* Teosofi *si dicono quelli che posseggono o pretendono di possedere questa scienza. Non si deve confondere la* teosofia *col misticismo in generale. Questo è un fatto che si manifesta in tutte le epoche sotto diversi aspetti; la teosofia è un fatto storico che ebbe una durata determinata e di cui il misticismo fu solo un elemento. (Maroni).*

sim. Anche Ibn-Roschd attribuisce a Platone la denominazione della materia e della forma colle parole di *femmina* e *maschio*. Nel suo Compendio dell' Organon (verso la fine del libro della *Dimostrazione*, corrispondente agli *Ultimi Analitici*), parlando dell' inconveniente che presentano le figure e le immagini usate nel ragionamento filosofico, cita per esempio Platone, il quale dice della materia che è la *femmina* e della forma che è il *maschio*; asserzione che è ben lungi dal far comprendere l essenza della materia. (MUNK).

(6) Cioe, la privazione considerata riguardo ad una forma *determinata (a)*. (MUNK).

(7) V. la *Fisica* di Aristotile, lib. 1° cap. 6 e 7; e v. רוח חן *(b)* cap. 9 (MUNK).

(8) Cioè, i savi pagani. (MARONI).

gli Esseni e *Morale juive e morale Chretienne*, cap. 2. V. anche Munk, *Palestine*, p. 512, e seg. (MARONI).

(a) Secondo i peripatetici, qualunque materia ha una forma, e, quel che è più, una forma determinata la quale esclude la presenza di qualunque altra forma. È in questo senso che Aristotile esige per comporre un essere reale tre cose: primieramente una materia o, in altri termini una sostanza contenente in *potenza* un certo numero di *forme determinate*; in secondo luogo, una *forma attuale*; ed in fine, la privazione di tutte le altre forme possibili. (MARONI).

(b) V. Pref. nota 18, *b*. (MARONI)

CAPITOLO XVIII.

קרב · נגע · נגש — Queste tre parole (1) hanno talora il senso di *toccare, avvicinarsi* nello spazio, e talvolta esprimono la riunione della scienza colla cosa saputa, (riunione) che è, in certo modo, assomigliata ad un corpo che si avvicina ad un altro corpo (2). Quanto al senso di קרב che è quello dell' avvicinamento nello spazio, (eccone degli esempi): ויהי כאשר קרב אל המחנה « *Ora quando si avvicinò al campo. (Esodo,* 32 , 19*)* — ופרעה הקריב « *E Faraone si avvicinò. (Ivi,* 14 , 10*)*. La parola נגע esprime primieramente il porsi in contatto un corpo con un altro p. es.: ותגע לרגליו « *E ne toccò i suoi piedi (Ivi,* 4 , 25*)* — (3) ויגע על פי « *E toccò con quella la mia bocca. (Isaia,* 6, 7*)* — Il senso primitivo di נגש è *avanzarsi* verso una persona, muoversi verso di lei; p. es: ויגש אליו יהודה « *Giuda si avanzò verso di lui. (Gen.* 44 , 18*)*. Il secondo significato di queste tre parole, esprime un' unione colla scienza, un avvicinamento alla percezione, non un avvicinamento locale. Si usò נגע nel senso di *unione colla scienza* dicendo: = כי נגע אל השמים משפטה « *Poichè il suo giudizio toccò sino al cielo* (4). *(Ger.* 51 , 9*)*. Ed usando קרב fu detto: והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי « *E la causa che sarà troppo difficile per voi, la presenterete a me (Deut.* 1 , 17*)*. ossia, me la farete sapere. Si è dunque usato (questo verbo) nel senso di far sapere quel che deve essere *saputo*. Ed usando נגש fu detto: ויגש אברהם ויאמר « *Abraham si avanzò e disse. (Gen.* 18 , 23*)* ; poichè egli era allora in uno stato di visione e di sopore profetico come si spiegherà (5). (Altrove si dice) (6): יען כי נִגַּשׁ העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני « *Poichè questo popolo mi si accostò, mi onorò colla sua bocca e colle sue labbra, ed il suo cuore si allontanò da me. (Isaia,* 29 , 13*)* (7).

Tutte le volte che si trova nei libri profetici l' espressione di קרב e di נגש (applicandosi ad un rapporto) fra Dio ed una creatura qualsiasi, è sempre in quest' ultimo significato (8); poichè Dio non è un corpo, come ti sarà dimostrato in questo trattato, e, per conseguenza, Egli il Supremo, non accosta nulla, nè si avvicina a nulla, nè alcuna cosa si avvicina a lui, nè lo tocca; poichè escludendo la corporeità, si esclude lo spazio, nè si può più trattarsi di avvicinamento, nè di accesso, di allontanamento, di riunione, di separazione, di contatto, o di successione. Io non credo che tu abbia dubbio (a questo riguardo), nè vi sarà per te oscurità nei seguenti versi (9): — קרוב ה' לכל קוראיו » *Il Signore è vicino a tutti quelli che lo invocano.* (*Salmi*. 145, 18) — קרבת אלהים יחפצון « *Essi mostrano desiderio dl avvicinarsi a Dio.* (*Isaia*, 58, 2) — קרבת אלהים לי טוב « *Avvicinarmi a Dio è la mia felicità* (*Salmi*, 73, 28) — poichè in tutti questi passi si tratta di avvicinamento colla scienza, ossia di una percezione scientifica, non di un avvicinamento locale. Così in questi versi: אלהים קרובים אליו « *Iddio vicino a lui* (*Deut.* 4, 7) — קרב אתה ושמע « *Avvicinati ed ascolta* (*Ivi* 5, 27) — ונגש משה לבדו אל ה « *Si avvicinerà Mosè solo al Signore*. (*Esodo*, 24, 2). — Tuttavia, se vuoi intendere nella parola נגש applicato a Mosè, che poteva avvicinarsi a quel luogo del monte ove discendeva la luce, ossia la gloria del Signore; ne hai la facoltà; ma bisogna che tu ti attenga a questo principio che, ovunque fosse l' individuo, nel centro della terra o alla sommità della nona sfera (10), (se ciò fosse possibile) non sarebbe quaggiuso più lontano da Dio, nè colassù più vicino; si (l' uomo) è vicino a Dio (11) percependolo, e chi lo ignora è lontano da lui. Vi è poi a qnesto riguardo nell' avvicinamento e nell' allontanamento, una grande varietà di gradazioni (12), ed in uno dei capitoli di questo trattato (13) spiegherò quale è questa superiorità relativa nella percezione (della divinità). Quanto a queste parole; = נע בהרים ויעשנו « *Tocca i monti e fumino* (*Salmi*, 144, 5), si vuole dire con ciò: Fa loro pervenire il tuo ordine, (il che ancora deve intendersi) metaforicamente. = Cosi le parole: ונע אל עצמו « *E tocca la sua persona*. (14). (*Giob.* 1, 5). significano: Fa scendere il tuo flagello sopra di lui. È così che in ogni luogo devi considera-

re il verbo נגע (*toccare*), come pure le sue forme derivate, secondo il complesso del proposito (15): talvolta si esprime con questo verbo il contatto di un corpo con un' altro, e talvolta l' unione mediante la scienza e la percezione di qualche cosa, perchè chi percepisce la cosa che non aveva prima percetta, si avvicina, a così dire, ad una cosa che era lontana da lui. Bisogna bene intendere questo.

NOTE AL CAPITOLO XVIII.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : אלו השלשה שמות « *Questi tre nomi*, e poi aggiunge le seguenti parole : כלומר קריבה ונגיעה ונגישה , ossia, *avvicinamento, toccamento, accostamento.* (Maroni).

(2) Nell' Ibn-Tibbon : וכאלו ידמה לקרב גשם לגשם *e come somigliasse all avvicinamento di un corpo ad un altro*, cioè, per l' unificazione dell' intelligenza colla cosa intelletta. V. l' Efodi. (Maroni).

(3) Il verbo נגע nella forma הפעיל , significa : *arrivare* o *fare arrivare.* In questo verso l' autore, seguendo l' opinione della maggior parte dei commentatori, riferisce il verbo al *prepuzio* : *e lo fece arrivare*, (ossia, lo gittò) *ai suoi piedi*, che quindi ne furono *toccati*. Il Luzzato invece, lo riferisce al sangue, « *e fece arrivare* (il sangue) *ai suoi piedi*. Cosi nel passo seguente : ויגע על פי « (Il serafino) *fece arrivare* (la pietra infuocata) *alla mia bocca* e con quella la toccò. V. Luzzato, traduzione del Pentateuco, ed Isaia, 6 , 7(. (Maroni).

(4) Cioè, il suo giudizio arrivò dinanzi a Dio, (il quale avuta cognizione dei peccati di Babilonia, ne decretò il castigo. (Munk).

(5) V. questa 2ª parte, cap. 21 e part. 2. cap 41 (Munk).

(6) Nell' Ibn-Tibbon : כמו שיתבאר מן יען כי נגש , cioè, come si dedurrà da quel verso. V. l' Efodi. (Maroni).

(7) L' autore interpreta questo verso come la maggior parte dei commentatori, leggendo נִגַּשׁ colla *Scin*, secondo la lezione *massoretica* (v. cap 61), che meglio si accorda al complesso del discorso. In 17 mss. ed in dieci edizioni leggesi invece colla *Sin*, verbo che significa stimolare, ed il senso del verso sarebbe : *Poiché questo popolo mi serve solo per altrui stimolo*, (non per sua spontanea volontà e per amore), ecc. » V. Kim'hi, *Lessico* ed il מנחת שי (*a*) e Luzzato, *Commento d' Isaia*, ivi. (Maroni).

(8) Cioè, avvicinamento alla percezione coll' intelligenza. (Maroni).

(9) Tutta questa proposizione è espressa dall' Ibn-Tibbon colle parole seguenti : ואיני חושב שיסתפק לך — (Maroni).

(10) Cioè, la sfera più alta. Riguardo al numero delle sfere, v. parte 2. cap. 4. (Munk).

(11) V. questa 1. part cap. 54. (Maroni).

(12) Letteralmente : *una grandissima lotta di superiorità.* (*b*) (Munk).

(*a*) Il מנחת שי — è un lavoro critico sopra tutta la Sacra Scrittura, fatto da Salomone Norzi, mantovano, che fiorì sulla fine del secolo 16. e nel principio del 17. Il suo zelo per la purità del sacro testo ed il suo amore per la sacra critica lo mossero ad intraprendere questa grandiosa opera. (Maroni).

(*b*) Nell' Ibn-Tibbon : מעלות רבות זו למעלה מזו — (Maroni).

(13) V. ciò che l' autore dice riguardo agli attributi negativi nel cap. 60 di questa prima parte. (MUNK).

(14) Il Luzzato traduce, *le sue ossa e la sua* carne. Veramente il senso primitive della parola עצם è *osso*; ma si usa anche nel senso di *corpo* di cui le ossa sono la forza ed il sostegno; come אדמו עצם *era rubicondo il loro corpo.* In questo senso è usato spessissimo dai talmudisti. (MARONI).

(15) Nell' Ibn-Tibbon: בכל מקום כפי ענינו — (MARONI).

CAPITOLO XIX.

La parola מלא è parola anonima, che nella lingua (ebraica), si usa (parlando) di un corpo (1), che entri in un altro corpo, in modo di riempirlo; p. es.: ותמלא כדה « *Ella riempì il suo secchio. (Gen. 24, 16)* — מלא העמר « *Un pieno Omer (Esodo, 16, 32, 33)* (2); e ciò é frequente. = Si usa anche nel senso di *fine* e di *compimento* di un tempo determinato, p. es.: וימלאו ימיה ללדת « *Quando ebbe compiuto il suo tempo per partorire (Genesi, 25, 24)* — וימלאו לו ארבעים יום « *E quando furono compiuti i suoi quaranta giorni.* (50, 3) Si usa per indicare la perfezione ed il più alto grado nel merito, p. es. : וימלא את החכמה את התבונה וכו' « *Egli era pieno di sapienza, di intelligenza e di scienza.* (*Re I.* 7, 14) È in questo senso che fu detto: מלא כל הארץ כבודו « *Tutta la terra è piena dolla sua gloria.* (*Isaia*, 6, 3) il che significa, Tutta la terra attesta la sua perfezione, ossia la dimostra (ovunque). E così è il senso delle parole: וכבוד ה' מלא את המשכן « *E la gloria del Signore riempì il tabernacolo.* (*Esodo* 40 34). Tutte le volte che trovi il verbo מלא *riempire*, attribuito a Dio, è in questo medesimo significato; nè si deve credere che vi fosse un corpo il quale riempisse uno spazio. Tuttavia se tu volessi ammettere che la gloria del Signore significasse la luce creata (3), che è sempre chiamata gloria, e che quella riempisse il tabernacolo, non vi sarebbe in ciò alcun male.

NOTE AL CAPITOLO XIX.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : זה השם משתתף יעשוהו בעלי הלשון בנשם שיבא בנשם — (Maroni).

(2) Abbiamo stampato nel testo : מלא העמר לאחד (*un pieno 'Omer per ciascuno*), come hanno quasi tutti i mss. arabi ed ebraici, che abbiamo sotto gli occhi, quantunque la citazione sia inesatta. È uno sbaglio di memoria che certo bisogna far rimontare all' autore stesso. V. Joseph Caspi (*a*) e l' Efodi (*b*). (Munk).

(3) V. questa prima parte, cap. 10, nota 14. (*c*) (Munk).

(a) Joseph Ibn-Caspi nacque in Barcellona sulla fine del secolo 13. Fu uno dei più distinti savi di quel tempo, e compose varie opere morali, religiose e scientifiche. Fra queste, due commenti della *Guida*, intitolati עמודי כסף e che fu pubblicato nel 1848, e משכיות כסף — inedito. (Maroni).

(b) Ecco le parole dell' Efodi : זה אינו פסוק אחד אלא הם שני פסוקים א׳ מלא העמר מן והא׳ שני העמר לאחד. Il עמר (Omer) era una misura di capacità, per i solidi, che come dice la Scrittura (Esodo, 16, 36) era un decimo di *Efà* (איפה), la quale era la decima parte del עמר (*'homer*), si calcola che il *'homer* contenesse 500 libre di solidi. (Maroni).

(c) V. cap. 5, nota 22. (Maroni).

CAPITOLO XX.

La parola רם è un omonimo per indicare l' altezza del luogo, come pure l' altezza del grado, ossia, la maestà, la nobiltà e la potenza. Si legge, p. es.: ותרם התבה מעל הארץ (1) « *L' arca si alzò d' in su la terra. (Gen. 7, 17)*, che è del primo senso. Nel secondo senso. si legge: = הרימותי בחור מעם « *Innalzai l' eletto d' infra il popolo. (Salmi, 89, 20)* — יען הרימותיך מתוך העפר « *Poiche ti alzai dallo polvere. (Re I. 16, 2)* (2) — יען הרימותיך מתוך העם « *Poiché t' innalzai di mezzo al popolo (Ivi, 14 7)* Tutte le volte che il verbo רם si applica a Dio, deve intendersi in questo secondo senso; p. es.: רומה על השמים אלהים « *Innalzati sul cielo o Dio! (Salmi, 57, 6)*.

Cosi נשא ha il senso di *altezza di luogo* e quello di *altezza di grado* ed aumento di dignità. Si legge p. es.: nel primo senso: וישאו את שברם על חמוריהם « *Portarono il loro grano sui loro asini. (Gen. 42, 26)*, e vi sono molti altri passi (in cui il verbo נשא è preso) nel senso di portare e trasportare, perche vi è un innalzamento locale.

Nel secondo senso si legge: ותנשא מלכותו « *Ed il suo regno sarà innalzato. (Num. 24, 7)*, וינטלם וינשאם « *Li portò e li innalzò.* (*Isaia*, 63, 9); ומדוע תתנשאו « *E perchè vi innalzerete.* (*Num.* 16, 3). Tutte le volte che il verbo נשה si trova applicato a Dio è in quest' ultimo senso; p. es: הנשא שופט הארץ « *Innalzati o giudice della terra!* (*Salmi*, 94, 2); כה אמר רם ונשא « *Cosi disse l' Eccelso ed Altissimo.* (*Isaia*, 57, 15) (dove si tratta) di altezza, o di maestà e di potenza (3), non di una altezza locale. Forse troverai difficoltà in quello che dico *altezza di grado, di maestà e di potenza*, e dirai: come puoi riunire molte idee ad un solo significato? (4) Ma (più avanti) (5) ti sara spiegato che Dio

supremo, dagli uomini perfetti che comprendono (il suo essere), non potrebbe essere qualificato con molti attributi, e che, tutti quei numerosi attributi che indicano, la glorificazione (6) la potenza, il potere, la perfezione la bontà, e simili, ritornano tutti ad una sola cosa, e questa è l' essenza divina, non alcuna cosa che sia fuori di quella essenza (7). Avrai più avanti dei capitoli su dei nomi e sugli attributi (di Dio); ma lo scopo del presente capitolo è unicamente (di mostrare) che le parole רם e נשא (applicate a Dio) devono essere intese nel senso, non di un altezza locale, ma di un altezza di grado.

NOTE AL CAPITOLO XX.

(1) Quasi tutti i mss. tanto arabi che ebraici, hanno : ותרם התבה מעל הארץ ; ma la parola התבה non si trova nel passo che l' autore aveva in pensiero di citare. Qui ancora abbiamo creduto dover riprodurre, nel testo arabo, la citazione, quale sembra essere stata fatta a memoria dall' autore stesso, sebbene sia erronea. (Munk).

(2) La citazione מתוך העפר, che si trova nei mss. arabi, come pure nelle due versioni ebraiche è erronea. Bisogna leggere מן העפר —(Munk).

(3) Ibn-Tibbon traduce qui, come immediatamente appresso : — גדולת מדרגה ומעלה ורוממות, *altezza di grado, maestà e potenza.* (Munk).

(4) Vale a dire : ad una parola che non dovrebbe avere che un solo senso ben determinato, particolarmente quando si applichi a Dio. L' autore risponde qui, una volta per tutte, ad una obiezione che potrebbe farsi anche riguardo a delle spiegazioni ch' egli dà di molti omonimi, e manda ai capitoli nei quali parlerà degli attributi di Dio, i quali, per quanto siano numerosi nel linguaggio biblico, non esprimono mai, se non che una sola cosa : l' *essenza divina.* (Munk).

(5) V. questa prima parte, cap 28. (Maroni).

(6) Questa parola non trovasi nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon. Ivi leggesi: העצם והגדולה והיכולת והשלימות והטוב וזולתם *La potenza, la grandezza, il potere, la perfezione, la bontà e simili.*)Maroni).

(7) L' autore vuol dire che, non solo l' uomo non può comprendere la divina essenza, nè farsi una chiara idea dei suoi divini attributi ; ma è anche assai impropriamente che noi denominiamo *attributi* le divine perfezioni. In fatti, chi dice *attributo,* dice *qualità* o *modo* di una sostanza, la quale ne riceve modificazicne o cangiamento nel suo essere ; e talvolta ancora una qualità può non entrare nella natura della sostanza, ma essere accidentale o passeggiera ; può, cioè essere e non essere del soggetto, senza che perda la sua essenza. ed in qualunque modo, la sostanza e l' attributo sono due cose ben distinte, cioè, l' essere ed il modo di essere (v. capitolo 50). Iddio invece è *atto puro e semplice,* unico, immutabile ; nè i suoi attributi sono modi e qualità distinte dell' essere ed all' essere inerenti, si anzi, perfezioni identiche coll' Essere supremo, a lui esclusive, da Lui inseparabili ; o, dirò meglio, sono esse stesse, insieme conflate la divina essenza, poichè tutte, come qui dice l' autore, ritornano a quella essenza, nella quale, non solo si contengono, nel modo più eminente, tutte le perfezioni dell' universo, ma è essa stessa il principio, l' essenza, e, se così può dirsi, la perfezione della perfezione. È solo per difetto in noi d' infinità intellettiva virtù, che siamo costretti a considerare la divina, unica, semplice, indivisibile, immutabile perfezione di Dio, come divisa in tante perfezioni varie e distinte, che col nostro finito linguaggio denominiamo impropriamente *attributi.* Tutto ciò sarà spiegato in vari capitoli di questo trattato. (Maroni).

CAPITOLO XXI.

(La parola) עבר significa primieramente la stessa cosa che il verbo עבר ('abara) significa in arabo (1), e si dice di un corpo che si trasporti nello spazio. Indica primieramente (2) il moto dell' animale ad una certa distanza diretta (3); p. es.: והוא עבר לפניהם « *Ed egli passò dinanzi a loro. (Gen. 33, 3)* — עבר לפני העם « *Passa dinanzi al popolo. (Esodo, 17, 5)* — e molti simili. Fu poscia usato figuratamente per (esprimere) il diffondersi i suoni nell' aria; p. es.: ויעבירו קול במחנה (4) « *Pubblicarono (un bando) nel campo. (Esodo, 36, 6)* — השמעה אשר אנכי שומע מעבירים עם ה׳ « *La notizia che io odo spandersi dal popolo del Signore. (Sam. I. 2, 24)* — (5). Fu anche usata per (indicare) il venire della luce e della maestà divina, che i profeti vedevano in una visione profetica; p. es.: והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה « *Ed ecco un forno fumante ed una face ardente che passarono fra quei brani. (Gen. 15, 17)* il che avvenne in una visione profetica, poichè si dice nel principio del racconto: ותרדמה נפלה על אברם « *Ed un profondo sonno cadde sopra Abram. (v. 12)* (6). È secondo questa metafora che si devono intendere queste parole: ועברתי בארץ מצרים « *Io passerò nel paese di Egitto. (Esodo. 12, 12)* (7), e qualunque altro passo simile. Si usa anche parlando di alcuno che facendo un' azione qualsiasi, ecceda e passi il limite (convenevole); p. es.: וכגבר עברו יין « *Come un uomo che superò il vino*, ossia, che l' abusò (Ger. 23, 9) (8) — Talvolta ancora si usa (parlando) di uno che passi dinanzi ad una meta (che si era proposta), e si diriga verso un altra meta ed un altro termine, p. es.: והוא ירה החצי להעבירו « *Egli scagliò la freccia per farla passare* (oltre). *(Sam. I. 20, 36)* (9). È secondo questo senso figurato che, per mio avviso, si devono intendere queste parole: ויעבור ה׳ על פניו « *Il Signore passò dinanzi alla sua faccia. (Esodo, 34, 6)*, e riferendosi il

pronome suffisso in פניו a Dio (10). E anche ciò che ammisero i Dottori, cioè, che פניו si riferisca al Dio (11). Sebbene essi dicano questo tra varie Aggadoth (o spiegazioni allegoriche), che qui non sarebbe il loro luogo, vi è tuttavia qualche cosa che avvalora la nostra opinione. Così riferendosi a Dio il pronome suffisso in פניו la spiegazione del suddetto passo, secondo mi sembra, sarebbe questa: che Mosè aveva richiesta una certa percezione, cioè, quella che fu indicata coll' espressione veder la faccia in queste parole: ופני לא יראו « *Ma la mia faccia non potrebbe essere veduta.* (*Esodo*, 34, 23) e che gli fu promessa una percezione inferiore a quella che aveva domandata, cioè quella che fu indicata coll' espressione vedere per di dietro, in queste parole: וראית את אחורי « *Mi vedrai per di dietro* (*ivi*). Già chiamammo la tua attenzione su questo soggetto nel משנה תורה (12), e qui si vuol dire (13) che Dio gli celò quella percezione indicata colla parola פנים faccia, e lo fece passare verso un' altra cosa, ossia verso la conoscenza delle azioni attribuite a Dio, e che sono considerate quai numerosi attributi, e come spiegheremo (14). E dicendo gli celò, intendo dire che quella percezione è celata ed innacessibile per la stessa sua natura, e che qualunque uomo perfetto, il quale (avendo la sua intelligenza raggiunto quel che è nella sua natura di percepire) desiderasse poscia un' altra percezione più profonda (15), vedrebbe affievolirsi la sua percezione, o anche perdersi (16), come sarà spiegato in uno dei capitoli di questo trattato (17), se pur non fosse assistito da un soccorso divino, come Dio disse: ושכתי כפי עליך עד עברי « *Ti coprirò colla mia mano sinchè io sia passato* (*Esodo*, 33, 22).

Quanto alla parafrasi (caldaica), fece qui quel che fa abitualmente in questo genere di cose (18); poichè tutte le volte che trovi, come attribuita a Dio, una cosa che sia macchiata di corporeità e di ciò che è proprio dei corpi, suppone l' omissione dell' annesso (19), ed attribuisce la relazione a qualche cosa sottintesa che è l' annesso (del nome) di Dio (20) Così, p. es.: (il parafraste) traduce le parole: והנה ה' נצב עליו « *Ed ecco il Signore stava al di sopra.* (*Gen.* 28, 13)—colle parole: יקרא דה' מעתד עלוהי « *Ed ecco la gloria del Signore stava pronta al di sopra*; e

così le parole: יצפה ה' ביני ובינך « *Che il Signor e riguardi fra me e te* (*Ivi*, 31, 49), le traduce: יסך מימרא דה' « *Che la parola del signore riguardi*. È così che egli procede nella sua interpretazione; e così fece in queste parole; ויעבר ה' על פניו (traducendo): ואעבר ה' שכינתיה על אפוהי וקרא « *Ed il Signore fece passare la sua maestà dinanzi alla sua faccia e gridò*, onde la cosa che passò fu indubitatamente, secondo lui, una cosa creata. Il pronome in פניו la sua faccia, lo riferisce a Mosè, nostro Maestro, per cui le parole: על פניו (*dinanzi alla sua faccia*), significano in sua presenza (*o dinanzi a lui*), come in questo passo: ותעבר המנחה על פניו « *Il presente passò dinanzi a lui.* (*Gen.* 32. 22), e questa pure è una buona e plausibile interpretazione. Confermano la spiegazione di Onkelos, il proselito queste parole della Scrittura: והיה בעבר כבודי « *E quando passerá la mia gloria* (*Esodo* 32, 22), colle quali parole si dice chiaramente, che ciò che doveva passare era una cosa attribuita a Dio, non la sua essenza (che sia il suo nome glorificato!), ed è di quella gloria che avrebbe detto עד עָבְרִי « *Sin che io sia passato* (*ivi*). — ויעבר ה' על פניו « *Ed il signore passò dinanzi alla sua faccia.*

È se fosse assolutamente necessario supporre un annesso sottinteso, (come fa sempre Onkelos, ammettendo come, (cosa) sottintesa, talora la gloria, talora la שכינה o Maestà, talora la parola (divina), (secondo che conviene) a ciascun passo; noi pure ammetteremmo qui, come annesso sottinteso, la parola קול *voce* che vi sarebbe virtualmente (nel suddetto passo): ויעבר קול ה' על פניו ויקרא « *E la voce del signore passò dinanzi a lui e gridò*. Già abbiamo spiegato che la lingua (ebraica) usa il verbo עבר *passare*, parlando della voce; per esempio: ויעבירו קול במחנה « *Pubblicarono un bando nel campo* (letteralmente: fecero passare una voce). Sarebbe stata dunque (nel nostro passo) la voce che avrebbe gridato; nè devi trovare strano che il grido si attribuisca alla voce, poichè si usano precisamente le stesse espressioni parlando della parola di Dio diretta a Mosè; p. es.: וישמע את הקול מדבר אליו « *Udi la voce che gli parlava.* (*Num* 7, 89). Come dunque il verbo דבר *parlare* fu attribuito alla voce, così il verbo קרא *gridare, chiamare*, fu attribuito alla voce. Una cosa simile si tro-

va espressamente (nella Scrittura), ossia, che sono espressamente attribuiti alla voce i verbi דבר *dire* e ויקרא *gridare*; p. es.: קול אמר קרא ואמר מה אקרא *« Una voce disse : proclama e fu risposto cosa proclamerò ? (Isaia. 40, 7)*. Bisognerebbe dunque, secondo questa elissi spiegare così (questo passo) : *Una voce*, per ordine di Dio, *passò dinanzi a lui e gridò : Signore ! Signore!* e la ripetizione della parola Signore è per (rafforzare) il vocativo (essendo Iddio quello a cui é diretta la chiamata) come (si trova altrove) Mosè ! Mosè ! = Abraham ! Abraham ! = Anche questa è una interpretazione buonissima.

Nè troverai strano che un argomento tanto profondo e tanto difficile, sia suscettivo di tante diverse interpretazioni; poiché in ciò non è alcun inconveniente per quello che qui trattiamo. Tu sei dunque libero di scegliere quella opinione che tu vorrai : (potrai ammettere), o che tutto quel maestoso spettacolo fosse veramente una visione profetica, e che tutti gli sforzi (di Mosè) (21) tendessero a delle percezioni intellettuali, (onde) quello che cercò, quello che gli fu ricusato e quello che percepì fossero tutti egualmente intellettuali, senza l' intervento di alcun senso, come abbiamo spiegato in principio ; o che vi fosse nello stesso tempo una percezione per mezzo del senso della vista, ma che avesse per oggetto una cosa creata, vedendo la quale si ottenesse il perfezionamento della percezione intellettuale, come interpretò Onkelos, (se pur non sia stata quella visione stessa, per mezzo della vista, una visione profetica (22) come si legge di Abraham : והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר וכו' *« Ed ecco un forno fumante ed una face ardente che passarono fra quei brani)* ; o, finalmente, che vi fosse anche con cio una percezione per mezzo del senso dell' udito, e che ciò che passò dinanzi a lui fosse la voce, e fosse, anche indubitatamente una cosa creata. Scegli dunque quella opinione che vuoi, poichè l' unico scopo che io ho è, che tu non creda che il verbo ויעבר abbia qui lo stesso significato di עבר (nel testo) : עבר לפני העם *« Passa dinanzi al popolo. (Esodo, 17, 5)*. — Poichè Dio (ch' Egli sia esaltato !) non è un corpo, e non si potrebbe attribuirgli il moto ; nè si può dunque dire ch' Egli passò, secondo il significato primitivo (di questa parola) nella lingua.

NOTE AL CAPITOLO XXI.

(1) Nell' Ibn Tibbon dicesi solo: עבר ענינו הראשון הוא בענין העתק גוף במקום — (MARONI).

(2) Nelle edizioni della versione d' Ibn-Tibbon leggesi: ועקר הנחתו Sarebbe meglio leggere ודמיונו הראשון, come hanno molti mss. (MUNK).

(3) Vale a dire: il moto diretto, o in linea retta, che fa l' animale per trasportarsi ad un luogo che trovisi ad una certa distanza. (MUNK. — Agg. e Correz.).

(4) Letteralmente: *Fecero passare una voce nel campo.* Onkelos traduce come è il vero senso: — וְאַעֲבָרוּ כָרוֹז — *Pubblicarcno un bando.* (MARONI).

(5) Letteralmente: *la voce che il popolo del Signore fa passare,* cioè la notizia che divulga e ripete. Così in J onathan: מְרַנְנִין — secondo la quale spiegazione il nome עם sarebbe soggetto del verbo מעבירים — Altri considerano soggetto di מעבירים il pronome אתם e traducono: *la notizia che voi fate passare* (allontanate) *il popolo del Signore*; cioè, colla vostra condotta allontanate dal Tabernacolo il popolo del Signore. (MARONI).

(6) Così spiegano quasi tutti i co mmentatori la parola תרדמה (profondo sonno). Il Luzzato, invece, interpreta sempre *sopore*; e veramente dal passo della Genesi (2, 21): ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן come osserva anche il celebre Wessely *(a)*, pare che la parola תרדמה non indichi un sonno profondo e più profondo di שינה, poichè è posto תרדמה prima di ויישן — Il verbo רדם, non significa propriamente *dormire,* ma *restare stordito* e fuori di sentimento, per qualunque causa straordinaria. onde l' uomo. pur vegliando, resta come assopito. Quindi è che questo verbo non trovasi conjugato che passivamente נפעל; p. es.: והוא נרדם ויעף « *Egli era sbalordito e stanco.* (*Giudici*, 4, 31), cioè: Sisara era sbalordito per l' esito della battaglia, e per la pauradi essere inseguito: egli era stanco e fuori di sè: ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה « *Ed io caddi sbalordito sulla mia faccia col viso a terra.* (Daniel, 10, 9), cioè, Daniel cadde sbalordito ed in estasi a quella visione, e come dice prima: ואראה את המראה הגדולה הזאת ולא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח « *Vidi questa grande visione e non restò in me forza alcuna, ed il mio bel colore si mutò in ismorto e non*

(a) Naftali Hyres Waizel (Hartwig Wesseley), celeb e Rabbino di Amburgo, contemporaneo di Mendelsshon (v. cap. 25). a cui era intimo amico; fu grande filosofo, poeta commentatore. Gli acquistarono gran fama le sue opere e le sue *Distinzioni* (הבדלות) dei sinonimi. Le sue opere più celebri sono: 1. גן נעול Distinzione di alcuni sinonimi; 2. יין לבנון Commento di Aboth; 3. Traduzione tedesca dell' Ecclesiastico; 4. Poesie varie; 5. Commento del Pentateuco, inedito, eccettuató il Levitico e parte della Genesi. (MARONI).

ritenni alcun vigore. (v. 8.). Così וישכב וירדם « *Si coricò sbalordito*, per la burrasca e pel rimorso della sua disobbedienza ; nè potrebbe supporsi che Giona dormisse in mezzo a tanto pericolo, ed, in fatti, il capitano gli disse: מה לך נרדם , poichè veramente non dormiva. È dunque in questo senso che deve intendersi: תרדמה , e nel nostro verso ותרדמה נפלה על אברם deve tradursi : *Uno sbalordimento cadde sopra Abram*, ossia, perdette il sentimento, sorpreso dell' estasi. (Maroni).

(9) Vuol dire : come la luce e la maestà divina non era veduta che dall' immaginazione dei profeti in profetica visione, così in questo verso non deve intendersi nella parola ועברתי che Iddio realmente passasse ; anzi, neppure che dovesse vedersi il *passare* in profetica visione, ma deve interpretarsi, che in quella terribile notte Iddio avrebbe ordinato l' eccidio degli Egiziani. V. l' Efodi e Scem-Tob, V, anche Luzzato, *Mistadel*, (Esodo, 12, 12). (Maroni).

(8) L' autore, scegliendo questo esempio, trascurò il senso grammaticale del testo, poichè il soggetto del verbo עברו è יין (*il vino*); ma egli considerava le parole citate come equivalenti alle parole seguenti : *come uomo che bevve del vino oltre misura* (*a*).

(9) Secondo la maggior parte dei commentatori, il pronome suffisso di להעבירו si riferisce al nome חצי cioè, scagliò la freccia con forza in guisa che passasse al di là del luogo dove trovavasi il giovinetto, o al di là della pietra (אבן האזל) che avevano destinata come bersaglio. (Mar.).

(10) Il senso letterale della frase : על פניו , è in questo verso לפניו *dinanzi a lui*, riferendosi il suffisso a Mosè e come pure traduce Onkelos על אפוהי — V. in fine di questo capitolo. (Maroni).

(11) L' autore sembra alludere ad un passo talmudico del trattato ראש השנה (fog. 17 *b*), dove R. Jo'hanan spiega questo passo biblico in questo senso, che Dio *celò la sua faccia* : ויעבור ה' על פניו ויקרא · · · א"ר יוחנן מלמד שנתעטף כשליח צבור — Benchè questa spiegazione sia ben lontana da quella che dà il Maimonide, gli serve a mostrare che gli antichi Dottori consideravano il suffisso פניו come riferito a Dio. (Munk)

(12) Lib. 1. Trat. יסודי התורה, cap 1. § 10 (Munk).

(13) Cioè, nel verso : ויעבור ה' על פניו (Munk).

(14) V. cap. 54. (Munk).

(15) Letteralmente : *dietro di quella*, ossia, oltre di quella che percepì *(b)*. (Munk).

(16) I due traduttori ebrei tradussero il verbo arabo יהלך , colla parola ימות *(morrà)* ; ma non sembra, in alcun modo, che l' autore voglia dire che l' uomo, cercando di percepire ciò che gli è inaccessibile, si esponga alla morte. (Munk).

(17) V cap. 32. (Munk).

(*a*) È questo veramente il senso, cioè : *qual uomo vinto dal vino* ; ed anche secondo il significato dato dall' autore a עברו V. l' Efodi. (Maroni).

(*b*) Così nell' Ibn-Tibbon : ואחריה — (Maroni).

(18) Cioè, cerca di allontanare dalla sua parafrasi tutte quelle espressioni che potrebbero, come che sia, menomare l' idea della perfezione di Dio. V. Luzzato, *Filoxenus* (אהב גר) part. 1 , Parag. 3. (Mar).

(19) Per *annesso*, s' intende una parola che ha la forma di costrutto ossia, che è seguita da un genitivo. (Munk).

(20) Cioè, ad una cosa che è determinata dal nome di Dio posto al genitivo. (Munk).

(21) Nell' Ibn-Tibbon, deve leggersi וההשתדלות non וההשתכלות come hanno alcune edizioni. La versione di Al-'Harizi, che ha וההרגש כלו è qui vuota di senso. (Munk).

(22) L' autore vuol dire che, anche ammettendo l' intervento del senso della vista, non è necessario che Mosè abbia veduto realmente, in qualche fenomeno creato, il riflesso della divina maestà, poichè tutto ciò può non essere stato che una visione, e che non esistesse se non nella immaginazione esaltata di Mosè. (Munk).

CAPITOLO XXII.

Il verbo בוא nella lingua ebraica, significa *venire*, dicendosi dell' animale che si avanza verso un luogo qualsiasi o verso un altro individuo; p. es.: = בא אחיך במרמה « *Venne tuo fratello con inganno. (Genesi. 27, 35)* — Si applica anche allo entrare dell' animale in un luogo; p. es.: = ויבא יוסף הביתה « *Giuseppe entrò in casa. (Ivi, 43, 26)* — כי תבאו אל הארץ « *Quando entrerete nel paese. (Esodo, 12, 25)* (1). Ma questo verbo fu anche usato metaforicamente (per) indicare l' *avvenimento* di una cosa che non sia un corpo, per esempio: = כי יבוא דברך וכבדנוך « *Affinchè quando avverrà quello che dicesti ti possiamo onorare. (Giudici. 13, 17)* — מאשר יבאו עליך « *Delle cose che ti accadranno. (Isaia, 47, 13.)* e si giunse sino ad usarlo parlando di alcune privazioni (2); p. es.: = ויבא רע « *Ed avvenne il male. (Giobbe, 30. 26)* — ויבא אפל « *Ed avvenne oscurità. (Ivi).* E secondo questa metafora, onde (questo verbo) fu applicato a ciò che non è corpo, fu pure usato parlando del Creatore (ch' egli sia glorificato!), o per (indicare) il verificarsi della sua parola, o il venire l' apparizione della sua Maestà. = Conforme questa metafora fu detto: הנה אנכי בא אליך בעב הענן « *Ecco io vengo a te in una densa nube. (Esodo, 19, 9)* — כי ה׳ אלהי ישראל בא בו « *Poichè il Signore, Dio d' Israel entra per quella. (Ezech. 44, 2)*; ed in tutti i passi, come questi, s' indica il venire della sua Maestà. (Nel passo): = ובא ה אלהי כל קדושים עמך « *Il Signore mio Dio verrá; tutti i santi saranno con te. (Zach. 14, 5)*, (s' indica) l' adempimento della sua parola o (3) l' effettuazione delle sue promesse che fece mediante i

suoi profeti, ed è ciò che esprime colle parole: tutti i santi saranno con te. È come se dicesse: « Allora avverrà (si effettuerà) la promessa del Signore mio Dio, fatta mediante tutti i santi che sono con te » dirigendo la parola ad Israele (4).

(1) I sensi del בוא, nella lingua ebraica sono molti e vari; ma l' autore mirò principalmente al senso metaforico, per dare il significato della parola quando è applicata a Dio.

Il senso primitivo di questo verbo è, veramente, come dice l' autore, *venire*; ed allora è costrutto colla particella אל, o colla ל prefissa; e talvolta anche colle particelle עד o לפני; p. es.: ובאו אלי « *E venite a me*. (*Gen*. 45, 18) — כי היום בא לָעִיר « *Poichè oggi viene alla città* (*Sam. I*. - 9. 12) — עַד פה תבא « *Sin qui verrai*. (*Giobbe*, 38, 11) — ועמשא בא לפניהם « *E Amassá venne dinanzi a loro*. (*Sam. II*. - 20, 8), o colla ה suffissa in luogo della ל prefissa. p. es.: הבאים מצרימה « *Venuti in Egitto*. Talvolta si usa nel senso di giungere, arrivare, ed è costrutto ugualmente, come nel primo senso, con אל o la ל prefissa, עד o לפני, p. es.: ועד השלשה לא בא « *Ma non arrivò ai tre*. (*Sam. II* - 23, 19) — כבוא אברם מצרימה « *Quando Abram giunse in Egitto*. (*Gen*. 12, 14; ma quando significa entrare, che è il secondo senso indicato quì dall' autore, è sempre costrutto colla ב; p. es.: כי בא סוס פרעה וכו' בים « *Quando Faraone, i suoi curri* ecc. *entrarono nel mare*. (*Esodo*, 15, 19) — ובא בכפו ונקבה « *Gli entra nella palma e la trafora*. (*Isaia*, 36, 6). Quindi, il verso che l' autore citò per il secondo senso, cioè nel senso di entrare è piuttosto del significato di venire o giungere e dovrebbe tradursi: « Giuseppe essendo venuto (o giunto) a casa; cosi: כי תבאו אל הארץ « *Quando arriverete al paese*. (Maroni).

(2) La parola araba עַדם (pl. אעדמם) corrisponde al termine aristotelico *privazione*, che indica il non essere, o la negazione di quello che è positivamente. Cosi nel passo biblico citato dall' autore, il male e l' oscurità non sono che la negazione del bene e della luce. (Munk).

(3) Nelle due traduzioni ebraiche כלומר (*cioè*). (Munk).

(4) L' autore vuol dire, che il suffisso in עמך, si riferisce al popolo d' Israel, e che è a lui che il profeta Zaccaria rivolge la parola (*a*). Ibn-Tibbon traduce: מדברים לישראל, (che parlavano ad Israel), il che è un errore. (Munk).

(*a*) Jonathan traduce: ויתגלי ה' אלהי כל קדישוהי עמיה « *Si rivelerà il Signore mio Dio; tutti i santi sono con lui*. I commentatori interpretando la parola קדושים, nel senso di angioli, come Jonathan, spiegano עמך riferito ad Israel. (Maroni).

CAPITOLO XXIII.

Il verbo יצא è contrario al verbo בוא (1). Fu usato questo verbo (parlando) di un corpo, il quale esca da un luogo in cui passava (per andare) verso un altro luogo, tanto se quel corpo sia un essere animato o inanimato; p. es.: הם יצאו את־העיר *« Essi erano usciti dalla città (Gen, 44, 4)*; כי תצא אש *« Qualora esca fuori un fuoco. (Esodo, 22, 5)* (2). E fu usato metaforicamente (parlando) dell' apparizione di una cosa che non sia un corpo; p. es: הדבר יצא מפי המלך *« Dacchè la parola fu uscita dalla bocca del re. (Ester, 7, 8)*; כי יצא דבר המלכה *« Perchè uscirà l' affare della regina (Ivi. 1. 27)*, ossia, la cosa si divulgherà (3). כי מציון תצא תורה *« Poichè da Sion uscirà ammaestramento. (Isaia, 2, 3)* (4). Così, (in questo verso): השמש יצא על הארץ *« Il sole uscì sulla terra. (Gen 29, 23)*, dove si parla dell' apparizione della luce (5).

È in questo senso metaforico che il verbo יצא deve intendersi tutte le volte che è attribuito a Dio; p. es.: הנה ה' יוצא ממקומו *« Ecco il Signore esce dal suo luogo (Isaia, 26, 21)*, (ossia), la sua parola, che ora ci è occulta, sta per manifestarsi. Qui si vuol parlare della nascita di cose che non hanno ancora esistito; poichè tutto quello che avviene per suo volere è attribuito alla sua parola (6); p. es.: בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם *« I cieli furono fatti colla parola del Signore e con un soffio della sua bocca ogni loro schiera, (Sal, 33, 6)*, (il che si dice) a somiglianza degli atti che emanano dai re, i quali per trasmettere la loro volontà usano come strumento la parola (7). Ma Egli, l' Altissimo, non ha bisogno di strumento per agire; la sua azione anzi (avviene) per la sua sola volontà, ned ha neppur bisogno di parola (8), come sarà spiegato (9). E come si usò metaforicamente il verbo יצא per

(indicare) la manifestazione di un atto qualsiasi che emani da Lui (come abbiamo spiegato), e che fu detto: הנה ה' יוצא ממקומו così si usò il verbo שוב (ritornare), per (indicare) la cessazione di quell' atto secondo la (divina) volontà, e si disse: = אלך אשובה אל מקומי « *Andrò e tornerò al mio luogo. (Osea, 5, 15)*, il che significa che la divina Maestà, la quale era in mezzo di noi, si dipartirà da noi, e, per conseguenza, la divina Provvidenza ci verrà meno, come Iddio, minacciandoci, disse: והסתרתי פני מהם והיה לאכול « *Nasconderò la mia faccia da loro ed essi diverranno altrui preda· (Deut. 31, 17)*, poichè quando la Provvidenza vien meno (all' uomo), egli è abbandonato a se stesso, e resta bersaglio a tutto quello che, per caso, possa sopraggiungergli, talmente che la sua felicità e la sua sciagura dipendano dal caso. Quanto è terribile questa minaccia! Ed essa fu espressa con quelle parole: = אלך אשובה אל מקומי הראשון (10).

NOTE AL CAPITOLO XXIII.

(1) Nell' Ibn-Tibbon: יצא היציאה כנגד הביאה — L' autore vuol dire, che il verbo יצא *uscire*, è contrario al verbo בוא, quando è usato nel senso di *entrare*. (MARONI).

(2) Ecco il passo compiuto: « Quando esca fuori un fuoco, e trovi dei « pruni, e ne resti consumata una bica, o la biada, e (danneggiato) il cam- « po; pagherà chi accese quel fuoco. » Questa legge suppone l' uso che, hanno in alcuni luoghi, di debbiare, cioè, abbruciare sul terreno legni, sterpi e le erbe secche, per ingrassarlo; ed è assai facile, che il fuoco esca da un campo all' altro e cagioni gravi danni, se non si ha grande cura di circoscrivere, il fuoco stesso (MARONI).

(3) Le parole (arabe) נפור אלאמר *(la trasmissione* o la *divulgazione della cosa)* furono tradotte, nella versione ebraica d' Ibn-Tibbon: — עבור המצוה, *la trasmissione* dell' ordine, ed in quella di Al'-Harizi: — קיום מצות המלך *l' esecuzione dell' ordine del re*. Secondo questa versione, Maimonide avrebbe intese le parole דבר המלכה nel senso di *ordine concernente la regina (a)*. — Noi crediamo che i due traduttori si siano ingannati dando qui alla parola (araba) אמר il senso di comando, ordine. Questa parola significa semplicemente cosa, affare. Il senso che abbiamo dato a quel verso è più semplice e più naturale, ed è senza dubbio in questo senso, che Maimonide lo intese, ed è pure nello stesso senso che questo passo fu interpretato da Rascì *(b)*, Aben Esdra *(c)* ed altri commentatori. (MUNK).

(4) Qui la parola תורה è nel senso di *insegnamento*, com' è il significato primitivo del verbo ירה, e come dicesi pure (ivi, 1, 10) שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלהינו עם עמורה — « *Udite la parola del signore, voi Capi di Sodoma, porgete orecchio all' ammaestramento del nostro Dio, popolo di Gomorra*. V. Luzzato, Commento, ivi. (MARONI).

(5) In questa frase è usato יצא tutto il contrario di בוא — Le parole השמש יצא indicano lo spuntare del sole, che sembra uscire sul nostro emisfero; e בא השמש significa il tramontare del sole che sembra entrare e nascondersi sotto l' orizzonte. (MARONI).

(6) Il nostro autore vuol dire, avere egli interpretato il verso הנה ה' יוצא ממקומו « il *manifestarsi* della parola di Dio, perchè ogni fatto che avvenga per volere di Dio è attribuito alla sua parola, e come è scritto: בדבר ה' שמים נעשו « *I cieli furono fatti colla parola di Dio*. (*Sal*. 33, 6).

(a) Così nella parafrasi caldaica: ארום יפוק גזירת מלכתא — (MARONI).
(b) V. Introduzione, nota 49, a. (MARONI).
(c) Aben-Esdra, nativo di Toledo in Ispagna fu genero di R. Jehuda Levita (V. cap. 40 nota 2) ed uno dei più distinti Scrittori degli Ebrei nel secolo 12. valente interprete, teologo, medico, filosofo, matematico, astronomo, poeta. Visse anni 75. (MARONI).

In altri termini: il verbo יצא applicato a Dio significa che la divina volontà va ad essere eseguita. Così: אני יוצא בתוך מצרים *Io esco in mezzo all' Egitto,* a cui segue: ומת כל בכור *E morrà ogni primogenito* — ויצא ה' ונלחם בגוים ההם « *Il Signore uscirà e combatterà contro quella gente. (Zach.* 14, 3) — יצאת לישע עמך « *Tu esci in difesa del tuo popolo.* (*Aba*; 3, 13) (MARONI).

(7) Letteralmente: *lo strumento dei quali, per trasmettere la loro volontà e la parola* (*a*). (MUNK).

(8) Le due versioni ebraiche hanno: ואין לו דבור — La parola לו manca in molti mss. della versione d' Ibn-Tibbon. (MUNK).

(9) V. cap. 65: (MUNK).

(10) Jonathan, per non attribuire a Dio l' andare ed il tornare, traduce: ואסליק שכינתי — V. cap. 21. (MARONI).

(*a*) Così nell' Ibn-Tibbon: אשר כליהם בהעביר רצונם הדבר — (MARONI)

CAPITOLO XXIV.

Il verbo הלך *andare, camminare* è pur esso tra quelli che si applicano ad alcuni moti particolari dell' animale (1); p. es.: ויעקב הלך לדרכו « *Giacobbe andò pel suo cammino. (Gen.* 32, 1*)* — e molti simili. Questa parola fu poi usata metaforicamente per (indicare) il dilatamento dei corpi che sono più sottili dei corpi degli animali; p. es.: והמים היו הלוך וחסור « *Le acque andarono scemando. (Gen.* 8, 5*)* (2) — ותהלך אש ארצה « *E fuoco scorreva a terra. (Esodo,* 9, 23*)* (3). — Poscia fu usato (in generale) per dire che una cosa si spande e si manifesta, quando anche questa cosa non sia corpo; p. es.: = קולה כנחש ילך « *La sua voce si diffonderà come* (striscia) *il serpente. (Ger.* 46, 22*)* (4). Cosi in queste parole: קול ה' אלהים מתהלך בגן « *La voce del Signore Iddio diffondentesi nel giardino. (Gen.* 3, 8*)*, è alla voce che si applica la parola מתהלך *diffondentesi* (5).

È in questo senso metaforico che il verbo הלך deve essere inteso tutte le volte che si riferisce a Dio, ossia, (avendo riguardo a quello) che si dice metaforicamente di ciò che non è corpo, o si applichi alla diffusione della parola divina (6) o al ritrarsi della Provvidenza, simile a ciò che, nell' animale è (detto): scostarsi da una cosa, e che l' animale fa coll' atto del camminare. Come dunque il ritrarsi della Provvidenza fu indicato coll' espressione di nascondere la faccia in queste parole: ואנכי הסתר אסתיר פני « *Ed io nasconderò la mia faccia. (Deut.* 31, 18*)*, cosi fu indicato col verbo הלך *(camminare, andare)* preso nel senso di scostarsi da una cosa; p. es.: אלך אשובה אל מקומי « *Andrò e tornerò al mio luogo (Osea,* 5, 15*)*.

Quanto a questo passo: = ויחר אף ה' בם וילך « *L ira del Signore si accese contro di loro e partì. (Num.* 12, 9*)*, comprende am-

bedue i significati (7), ossia, il senso del ritrarsi della Provvidenza, indicato coll' espressione di scostarsi, partire, e quello della diffusione della parola (divina) che si rivela e si manifesta, voglio dire, che fu l' ira che andò e si estese verso loro due (8), per la qual cosa ella (Miriam) divenne lebbrosa, (bianca) come la neve. (Ivi, v. 10).

Così si usa metaforicamente il verbo הלך per dire camminare nella buona via (o avere una buona condotta) senza che si tratti punto del moto di un corpo; p. es.: והלכת בדרכיו « *E camminerai nelle sue vie.* (*Deut.* 28, 9) — אחרי ה' אלהיכם תלכו « *Dietro il Signore, vostro Dio andrete.* (*Ivi.* 13, 4) — לכו ונלכה באור ה' « *Venite, camminiamo nella luce del signore.* (*Isaia.* 2, 5) (9).

NOTE AL CAPITOLO XXIV.

(1) Il verbo הלך significa *moto dell animale* da un luogo all' altro, tanto *andare* che *venire*, come il verbo בוא, che talvolta significa *venire*, talvolta *andare*; p. es.: — הלך בדרך מרחוק « *Andò in viaggio lontano.* (*Prov.* 7, 19) — לכו ונלכה « *Venite e camminiamo.* (*Isaia*, 2, 5). Forse perciò l' autore disse alcuni moti particolari. (Maroni).

(2) Il verbo הלך, nel verso: היו הלוך וחסור, non significa veramente dilatarsi. Questo verbo congiunto a qualunque altro verbo, particolarmente al gerundio, forma una locuzione particolare, la quale, insieme all' idea dell' azione espressa da quel verbo, esprime pure l' idea del *procedere*, del *prolungare*, del *durare* tanto o quanto, l' azione specificata da quel verbo, come direbbesi in italiano: andar leggendo, andar scrivendo e simili, quindi — היו הלוך וחסור « *Andarono scemando* (o mancando) (*Gen.* 8, 5) — ושבו המים מעל הארץ הלוך ושוב « *Le acque andarono ritirandosi d' in su la terra* (ivi, ivi, 3) — ויסע אברם הלוך ונסוע הנגבה « *Abram partì* (di là) *ed andò muovendosi verso mezzodì* (*Ivi*, 12, 9) — ותלך יד בני ישראל הלוך וקשה « *La potenza degli Israeliti andò facendosi più forte.* (*Giud.* 4, 24) — הולך וחזק מאד « *Andava facendosi oltremodo forte.* (*Esodo* 19, 19) — הולך ואור *Va lucendo.* (*Prov.* 4, 18) e molti simili. Meglio provava il passo seguente: וילכו המים סביב למזבח « *Le acque scorsero intorno all' altare.* (*Re I.* - 18, 35). (Maroni).

(3) Con questo passo l' autore vuol provare che il verbo הלך si usa, non solo per indicare lo scorrere delle acque, ma anche il dilatarsi del fuoco. Così: מפיו לפידים יהלוכו « *Dalla sua bocca escono vampe.* (*Giob.* 41, 11) — היא מתהלכת בין החיות « *Esso* (il fuoco) *scorreva tra le Hajoth* (*Ezech.* 1, 13). La voce וַתְּהַלַּךְ è irregolare; come nel passo: ולשונם תִּהֲלַךְ בארץ (Salmi, 73, 9) — Nell' uno e nell' altro dovrebbe leggersi תַּהֲלוֹךְ — (Maroni).

(4) Così è tradotto questo passo dal Munk; e nella parafrasi caldaica di Ionathan: קל ניקוש זיניהון כחיון זחלין — Ma il Kim'hi e tutti i commentatori, interpretano: La sua voce si diffonderà (lontano) come il fischio del serpente. Parlasi dell' Egitto assalito da Nabucodonosor. Secondo i commentatori il pronome suffisso in קולה è riferito all' Egitto; ed invece secondo Jonathan significa, il tintinnio delle armi dell' invasore.

Come si vede, l' autore, indicando l' omonimia di הלך, comincia dal suo senso quando è applicato al moto dei corpi animati, poi parla del suo senso quando è applicato a corpi più leggieri come l' acqua ed il fuoco, ed

in fine quando è applicato a ciò che non è corpo; per quindi intepretare quei passi in cui è applicato a Dio V. l' Efodi. (MARONI)

(5) Letteralmente: *È della voce che fu detto* מתהלך (*diffondentesi*). L' autore vuol dire che non si deve credere essere la parola מתהלך riferita a Dio, passeggiante nel giardino. *(a)* (MUNK).

(6) L' Ibn-Tibbon traduce: אם להתפשט הענין — Al'-Harizi: — אם לדבר המתפשט — I due traduttori intesero (la parola araba) — אלאמר nel senso di cosa, ma è più probabile che l' autore usi qui questa voce nel senso di parola, ordine, comando. (MUNK).

(7) Il verbo וילך, che si riferisce al Signore, può anche, secondo l' autore riferirsi all' ira אף — *(b)*. (MUNK).

(8) Bisogna rammentare che, nel passo citato, si tratta di Aronne e Miriam. (MUNK).

(9) L' autore vuol dire, che sebbene in questi ultimi esempi il verbo הלך sia applicato all' uomo il quale è suscettivo di moto locale; non puossi tuttavia intendere nel senso di camminare, andare, essendo posto in relazione con Dio in questi due versi; ed essere d' uopo interpretarlo, *camminare nella buona via, avere una buona condotta*; *imitare la perfezione di Dio.* (MARONI).

(a) Ossia, che la parola מתהלך si riferirce a קול, come nel passo קולה כנחש ילך Secondo il Nachmanide, il verbo הלך, nella settima conjugazione, significa il rivelarsi della Maestà del Signore, come, p. es.: והתהלכתי בתוככם, in quella guisa che il verbo stesso nella 1. conjugazione significa l' allontanarsi della provvidenza, come spiega l' autore (v. cap. precedente in fine, e più avanti questo cap.) (MARONI)

(b) Il senso letterale è che cessò la visione profetica (come nel verso וילך ה' כאשר כלה וכו' (Gen. 18, 33),) e quindi dicesi dopo והענן סר — V, Aben-Esdra ivi. (MARONI).

CAPITOLO XXV.

È noto che il senso del verbo שכן è *dimorare* (1), p. es: והוא שכן באלני ממרא « *Egli dimorava nel bosco di Mamrè* (2). *(Genesi 14 . 13)*; ויהי בשכן ישראל « *Ora quando Israel dimorava. (Ivi, 35 . 22)*; ed è il significato generalmente conosciuto. Dimorare significa: soggiornare permanentemente in un medesimo lungo (3), poichè quando l' animale prolunga il suo soggiorno in un luogo, o comune, o particolare (4), si dice che dimora in quel luogo, sebbene certamente, quivi si muova (5). Questo verbo si applica metaforicamente a ciò che è inanimato o, per meglio dire, a qualunqne cosa che resti fissa e che siasi unita ad altra cosa; e si usa ugualmente in questo caso il verbo שכן *(dimorare)* quando anche l' oggetto a cui si è unita quella cosa non sia *un luogo*, nè la cosa un essere animato; p. es.: = תשכן עליו ענגה « *Che una nube dimori sopra di lui (Giobbe, 3 , 5)*; poichè la nube non è certo un essere animato, nè il giorno è un corpo, ma una parte del tempo (6).

È in questo senso metaforico che (questo verbo) fu applicato a Dio, ossia, alla permanenza della sua שכינה (maestà) (7), o della sua provvidenza in un qualsiasi luogo, o alla Provvidenza che si mostri permanente in una cosa qualsivoglia (8). Fu detto, per esempio: = וישכן כבוד ה׳ « *La gloria del Signore dimorò ecc. (Esodo. 24)*; ושכנתי בתוך בני ישראל « *Dimorerò in mezzo ai figli di Israel (Ivi, 29 , 45)*; ורצון שֹכְנִי סנה « *E la benevolenza di quello che dimorava nel roveto. (Deut. 33)*, 16 (9). = E tutte le volte che si trova questo verbo attribuito a Dio, indica la permanenza della sua שכינה in un luogo, ossia, della sua luce (che è una cosa) creata, o la permanenza della Provvidenza (manifestantesi) in una cosa qualsiasi, secondo conviene ad ogni passo.

NOTE AL CAPITOLO XXV.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : ענין זאת המלה היא התמדת העמר במקום אחד — (Maroni)

(2) Anche il Reggio (a) traduce: *Selva di Mamre*, e così אלון מורה *Selva di Morè*. Onkelos e Jonathan traducono מֵישַׁר, *pianura* ed il Luzzato, *terebinto*. Gli antichi, quelli particolarmente dedicati alla pastorizia e che vivevano una vita nomade, usavano piantare di questi alberi nelle vaste pianure dove si fermavano colle loro greggi, al duplice scopo che servissero loro come segnali a non ismarrirsi e per ricoverarsi alla loro ombra. Forse fu usata la parola אלון nel senso di pianura, perchè nelle pianure si trovavano generalmente queste piante. V. Kim'hi, Lessico e נתיבות השלום (b), Luzzato, Commento d' Isaia, 1, 29 e 57, 5 e l' ארץ קדומים (v. capitolo 27, n. 2). (Maroni).

(3) Nell' Ibn-Tibbon : במקום ההוא, ma nei mss. di quella versione e nell' edizione *princeps*, si legge : התמדת העמר במקום אחד במקום ההוא (c). (Munk - Agg. e Correz.).

(4) V. cap. 8 al principio. (Munk).

(a) Isach Samuel Reggio figlio di Abram, nativo di Gorizia, dove occupò la cattedra di Rabbino Maggiore dopo la morte del padre, fu uno dei più illustri Rabbini del secolo 19. per la sua dottrina e la sua sorprendente erudizione. Scrisse molte opere in lingua ebraica, con bello e nitido stile, ed alcune in lingua Italiana. Tradusse anche in lingua italiana il Pentateuco con un suo commento letterale, scritto in ebraico. Fu sempre dominato da uno spirito di riforma, che si manifesta da tutte le sue opere, particolarmente nel בחינת הקבלה *Esame della tradizione*, illustrazione del קול סכל, opuscolo di un' anonimo contro la Legge orale, e che attribuisce a Leon da Modena (1), che, dic' egli, simula di confutarlo nel suo שאגת אריה — Negli ultimi anni di sua vita rinunciò alla cattedra di Rabbino, visse privato sino al 1855, nel quale morì settuagenario. (Maroni).

(b) Così è intitolato il Pentateuco tradotto in tedesco dal celebre Mosè Mendelssohn, traduzione accompagnata da un commento ebraico, composto in parte dal filologo Salomone Duvna, ed in parte dal Wessely (v. cap. 21. n. 6. a). Mosè Mendelsohn nacque in Dessav, città dell' alta Sassonia, il 10 Settembre 1729. Il padre suo, per quantunque povero, fu studiosissimo della educazione di Mosè e lo avviò presto sul cammino della scienza, inspirandogli una prepotente tendenza alla filosofia; nè l' infermità, nè la miseria poterono rallentare la sua assiduità agli studi. A quattordici anni si recò a Berlino, impiegato in un banco, per provvedere alla propria sussistenza; e quivi protetto dal Gran Rabbino di Berlino, David Franchel, continuò i suoi studi, pure in mezzo alle più crudeli privazioni: sinchè nel ventesimo primo anno della sua vita, fu scelto da un ricco fabbricatore di Berlino a Maestro de' suoi figli, e tre anni dopo assunto a suo socio. Ma la sua più grande fortuna fu l' amicizia di Lessing, che finì di svolgere lo spirito filosofico del giovine Mendelssohn, che potè quindi meritare la stima dei più distinti ingegni del suo tempo, ed essere intitolato per il suo Fedone, il Socrate del secolo 18. e Platone moderno. Morì in età di 57 anni. (Maroni).

(c) Nell' edizione di Sabionetta si legge וענין השכינה הוא ההכרה העמר בכקום אחר — (Maroni).

(1) *Jehudà Ariè da Modena, conosciuto col nome di Leon da Modena, nacque in Venezia il dì 21 Aprile 1571 da onesti ed agiati parenti. Fu grande predicatore e poeta Scrisse varie opere e morì in Venezia di anni 70.* (*Maroni*).

(5) Nell' Ibn-Tibbon, sono qui citati i due versi già citati nel principio del capitolo. (Maroni).

(6) L' autore vuol dire essere il senso di questo verso: *che quel giorno sia sempre coperto da oscurità e caligine*; poichè non essendo la nube un essere animato, nè il giorno un corpo, non si può intendere il verbo שכן che nel senso di continuazione e permanenza. — V l' Efodi. (Mar).

(7) La stessa parola ebraica שכינה, che significa residenza, e che indica la presenza della divina Maestà, deriva dal verbo שכן, in questo senso metaforico (*a*). (Munk).

(8) Le parole del testo significano letteralmente: *O in qualunque cosa nella quale la Provvidenza si mostri permanente.* Il complesso del passo significa, che questo verbo si applica alla Maestà ed alla Provvidenza divina, manifestantesi sopra uno qualsiasi individuo. Ibn-Tibbon aggiunge la parola השכינה (Munk).

(9) Il primo di questi tre esempi si riferisce alla manifestazione della שכינה, il secondo alla Provvidenza divina, che si manifesta su tutto il popolo d' Israel, il terzo sembra doversi riferire alla Provvidenza, che si manifesta sopra un oggetto individuale, ossia sul roveto che, tutto infiammato non si consumava; o alla benevolenza divina che Mosè, in questo verso, chiama sulla tribù di Giuseppe. I commentatori veggono generalmente, nel terzo esempio, come nel primo, un' allusione alla manifestazione della שכינה (*b*). V. anche Abrabanel (*c*) nel suo commento sul Deuteronomio, a questo verso. (Munk).

(a) V. cap. 64. (Maroni).

(b) V. *Mistadel* (מִשְׁתַּדֵּל), Deut. 33, 16. (Maroni).

(c) Don Isacco Abarbanel o Abravanel ed anche Abrabanel, figlio a Don Giuda, trasse la sua origine da una delle più cospicue famiglie di Castiglia, e, secondo afferma egli stesso più volte nelle sue opere, era della discendenza reale di David. Egli nacque in Lisbona nel 1437. La sua educazione fu quale si conveniva al florido stato della sua famiglia ed al suo straordinario ingegno; ed i suoi progressi furono rapidi, tanto nelle sacre lettere, quanto nelle scienze filosofiche, economiche, politiche. Salito in rinomanza, sedette tra i consiglieri di Alfonso 5. e ne godette l' amicizia; ma alla morte di quel re fu costretto, per salvare la vita a fuggire in Castiglia. Quivi servì otto anni qual ministro delle finanze, Ferdinando di Castiglia ed Elisabetta di Aragona; finchè decretata per consiglio di Torquemada, l' espulsione degli Ebrei dalle Spagne; egli stesso partì e approdò a Napoli, dove ebbe ospitale accoglienza dal re Ferdinando 1. e dal figlio Alfonso 2. Dopo due anni, invaso il regno di Napoli, riparò con Alfonso in Sicilia; e poi morto Alfonso, passò in Corfù, dove stette un anno; sette in Manopoli nella Puglia e sei in Venezia, dove morì in età di 71 anni. La sua salma fu trasportata e sepolta in Padova. Molte sono le sue opere e molti e pregiati i suoi commenti, nei quali apparisce un grande, ingegno, una mente profonda, una vasta erudizione ed un vero possesso delle antichità sacre, della teologia, della storia e delle scienze. (Maroni).

CAPITOLO XXVI.

Già conosci la loro sentenza (1) relativa a tutte le specie di interpretazioni, che si riferiscono a questo soggetto (2), cioè: דברה תורה כלשון בני אדם « *La Scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini.* Ciò significa che tutto quello che gli uomini in generale possono comprendere ed immaginare prontamente (3), fu applicato a Dio, che, perciò, fu qualificato con degli epiteti indicanti la corporeità, onde indicare che Dio esiste, poichè la generalità degli uomini non può concepire l' esistenza (4), se non particolarmente nei corpi, e tutto quello che non è un corpo nè si trova in un corpo non ha per loro esistenza. Così, tutto quello che è perfezione per noi, fu attribuito a Dio, per indicare ch' egli possiede ogni specie di perfezione senza che vi si frammischi alcuna imperfezione (5); e tutto quello che è concepito dal popolo come una imperfezione, o un difetto non gli si attribuisce (a Dio). Perciò non gli si attribuisce, nè mangiare, nè bere, nè sonno (6), nè malattia, nè ingiustizia, nè alcun altra cosa simile. Ma tutto quello che il popolo crede essere una perfezione, gli si attribuisce; sebbene non sia perfezione se non rapporto a noi; poichè per lui (7), tutte quelle cose che noi crediamo essere perfezioni sono una somma imperfezione. Il popolo tuttavia crederebbe attribuire a Dio un' imperfezione immaginando che una perfezione umana potesse mancargli (8).

Tu sai che il moto fa parte della perfezione dell' animale e gli è necessasio per essere perfetto; poichè come ha d' uopo di mangiare e di bere per rimettere ciò che si era dissoluto (9), così ha bisogno del moto per dirigersi verso ciò che gli è utile (10) e fuggire ciò che gli è nocivo (11). Non vi è differenza fra l' attribuire a Dio il mangiare ed il bere e l' attribuirgli il moto; tuttavia, se-

condo il linguaggio degli uomini, ossia, secondo l' immaginazione volgare, il dire che Dio mangi e beva sarebbe come attribuirgli un imperfezione, mentre il moto non dinoterebbe un' imperfezione in lui (12), benchè non sia se non il bisogno che costringa al moto. Fu già dimostrato che tutto quel'o che si muove è indubitatamente di una certa grandezza (13) e divisibile (14); e sarà dimostrato che Iddio non ha una grandezza (15) e per conseguenza non ha moto. Nè si potrebbe attribuirgli il riposo; poichè non si può attribuire il riposo se non a chi abbia per sua condizione di muoversi (16). Tutte le parole, dunque, indicanti le diverse specie di movimenti degli animali furono usate nel suddetto modo (17), come attributi di Dio, nella stessa guisa che gli è attribuita la vita, poiché il moto è un accidente inerente all' essere animato, nè vi è dubbio che escludendo la corporeità, si escludono tutte queste idee di discendere, di salire, di camminare, di essere ritto, di arrestarsi, di girare attorno, di essere seduto, di dimorare, di uscire, di entrare, di passare, ed altre simili. Sarebbe stato superfluo lo estendersi lungamente sopra questo soggetto; se non che essendo questa cosa divenuta abituale agli spiriti volgari (18); perciò bisogna darne la spiegazione a quelli che si sono proposti (di acquistare) la perfezione umana, e di liberarsi di questi errori, preconcetti dagli anni dell' infanzia (19), e parlarne con qualche ampiezza (20), come noi abbiamo fatto.

NOTE AL CAPITOLO XXVI.

(1) Cioè, la sentenza degli antichi Rabbini *(a)*. V. Talmud di Babilonia, Trattato Jebamoth, fog. 71, a, Baba Messià, fog. 3, b et passim. L'autore interrompe qui di nuovo le sue spiegazioni degli omonimi, per parlare del senso che si deve dare al moto attribuito a Dio. Questo capitolo ed il seguente, che non ne formano che un solo, si riferiscono al capitolo precedente; poichè è certo in proposito del verbo הלך (*andare*), che l'autore fu condotto a parlare del moto. (Munk).

(2) Cioè, al soggetto di cui trattasi quì. L'autore vuol parlare degli antropomorfismi onde si serve la Sacra Scrittura, parlando di Dio. (Munk).

(3) Nell' Ibn-Tibbon: בהחילת המחשבה — (Maroni).

(4) L' Ibn-Tibbon ripete quì le parole בתחילה המחשבה (Maroni).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: ואין עמו חסרון והעדר כלל « *Nè vi è in lui mancamento o difetto in alcun modo*. (Maroni).

(6) Nel verso עורה למה תישן ה' (*Destati perche dormi o Signore*). *(Salmi. 44, 24)*, non è veramente attribuito il sonno a Dio, ma il senso è: Perchè non ci soccorri, come se tu fossi indifferente alle nostre sciagure o non le vedessi, come uno che dorme? (v. Kim'hi, ivi.) Ed, in fatti, altrove (ivi, 78, 75) dicesi: ויקץ כישן ה' « *Poi destossi, quasi dormisse, il Signore* cioè, dopo aver lungo tempo tollerato longanime il traviamento delle dieci tribù, sorse a punirle. (Maroni).

(7) Nell' Ibn-Tibbòn è ripetuta la parola בעדך — (Munk).

(8) Letteralmente: Ma s' essi immaginasseso che una perfezione umana che mancasse a Dio, sarebbe per loro una imperfezione riguardo a lui. (Munk).

(9) Cioè, che va via colla traspirazione. V. il *Canone* di Avicenna, testo arabo, tom. 1. pag. 75, lin. 27. (Munk).

(10) Nell' Ibn Tibbon: לכוין אל הטוב לו והמורגל, ossia, sebbene non sia bene assoluto, ma sia, per abitudine, considerato un bene. V. l' Efodi. (Maroni).

(11) Anche qui l' Ibn-Tibbon traduce: ולברח מן הרע לו ומה שהוא כנגדו, ossia, fuggire da ciò che stima essere nocivo a lui, sebbene non sia male assoluto. (Maroni).

(12) Letteralmente: il mangiare ed il bere, sarebbero, secondo loro un' imperfezione riguardo a Dio, ed il moto non sarebbe una imperfezione a suo riguardo. (Munk).

(a) Questa sentenza dei Rabbini significa, che la Scrittura parlò di Dio con parole omonime, che prese nel senso letterale, potrebbero far supporre in Dio corporeità, per dare secondo la volgare intelligenza, un' idea della divina essenza, mentre i perfetti ne avrebbero compreso il senso metaforico. L' autore vuol indicare che anche gli antichi Rabbini escludevano la corporeità di Dio, ed interpretavano certe espressioni come fece l' autore stesso. V. cap. 33 e 46 di questa parte. (Maroni).

(13) Nell' Ibn-Tibbon : כל מתנועע בעל גשם מתחלק « *Tutto ciò che si muove è corporeo e divisibile.* V. neta seg. (Maroni).

(14) V. Aristotile, *Fisica*, libro 8, cap. 5. V. anche quello ch[illegible] tile dice del moto, riguardo all' anima, trattato dell' Anima, lib. 1 [illegible] V. piu minute spicgazioni nell' introduzione della 2 parte dell[illegible], alla 7. Proposizione *(a)*. La versione d' Ibn-Tibbon sostituisce qui, ed in molti altri passi, la parola גשם, *corpo* alla parola עטם, *grandezza*, che non indica se non il corpo geometrico, ossia, lo spazio circoscritto da dei limiti. (Munk).

(15) Anche qui Ibn Tibbon traduce בעל גשם — V. la nota precedente. (Maroni).

(16) Nell' Ibn-Tibbon : אלא מי שדרכו להתנועע — (Maroni).

(17) Cioè, conformandosi alle idee ed al linguaggio del popolo (Munk)

(18) A motivo delle idee e delle espressioni a cui il popolo si è abituato. (Munk).

(19) Letteralmente : che loro vengono anticipatamente. Si tratta come spiega benissimo Ibn-Falkira (criticando la versione d' Ibn-Tibbon *(b)*) di opinioni preconcette alle quali l' uomo si abbandona del principio prima di avere riflettuto (V. Morè-ha-Morè, pag. 150) (Maroni.

(20) Cosi nell' Ibn-Tibbon : במעט הרחבה — (Maroni).

(a) Aristotile stesso (Fisica," lib. 4. Cap. 19 parag. 7) dice : « Il moto, implica la gran « dezza ed il tempo implica il moto......Noi misuriamo indifferentemente la grandezza col « moto ed il moto colla grandezza » Ed ancora (ivi. lib. 4. cap. 17, paragr. 2). Il moto suppone la grandezza e il tempo suppone sempre il moto. (Maroni)

(b) La versione d' Ibn-Tibbon dice המחשבות המתחילות משני הנערות — (Maroni).

CAPITOLO XXVII.

Onkelos il proselito (1) che possedeva perfettamente le lingue ebraica e siriaca (2), fece tutti i suoi sforzi per allontanare la corporeità (di Dio); per la qual cosa tutte le volte che la scrittura si serve (parlando di Dio), di un epiteto, che potrebbe condurre alla corporeità, lo interpreta secondo il suo vero senso. Ogni volta che trova una di quelle parole che indicano una delle diverse specie di moto, prende il moto nel senso di manifestazione, di apparizione di una luce creata, ossia, di maestà divina, ovvero (in quello) di Provvidenza· Egli dunque traduce: ירד ה׳ « *Il Signore discenderá. (Esodo 19 , 11)* colle parole יתגלי ה׳ *Il Signore si manifesterà.* — וירד ה׳ *Il Signore discese*, (ivi, v. 20) — colle parole: ואתגלי ה׳ (*ed il Signore si manifestó*) e non dice ונחת ה׳ *(ed il Signore discese)*, Cosi ארדה נא ואראה *(voglio scendere dunque e vedere, (Gen. 18 , 21)*, colle parole: = אתגלי כען ואחזי *(voglio dunque manifestarmi e vedere)* (3); ed è quello che fa continuamente nella sua parafrasi.

Ma le parole: אנכי ארד עמך מצרימה *(io discenderò con te in Egitto, Gen 46, 4)*, egli le traduce (letteralmente): = אנא איחות עמך למצרים — ed è una cosa ben notevole, che prova il perfetto talento di questo illustre (4), l' eccellenza della sua maniera d' interpretare, e quanto esattamente comprendesse le cose; poichè, con questa traduzione dell' ultimo passo), ci fece anche presentire (5) uno dei punti principali del Profetismo. Ed ecco come: Nel principio di questo racconto (ivi, v. 2 e 3), si dice: ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב וכו׳ « *Iddio parlò ad Israel in visioni notturne, e disse: Giacobbe. Giacobbe ecc.* (e Dio terminando disse) =

אנכי ארד עמך מצרימה « *Io scenderò con te in Egitto.* E siccome risulta dal principio del discorso che ciò avvenne in visioni notturne, Onkelos non vide alcun male nel tradurre letteralmente le parole che erano state dette in quelle visioni notturne. E ciò con ragione (6); poichè è la relazione della cosa che gli era stata detta, non la relazione di un fatto accaduto, come (nel passo): = וירד ה׳ על הר סיני « *Il Signore discese sul monte Sinai. (Esodo, 19, 20)* — che è la relazione di un fatto accaduto nel mondo reale (7); e perciò sostituì l' idea di manifestazione ed allontanò ciò che poteva indicare l' esistenza di un moto. Ma ciò che riguarda le cose dell' immaginazione, ossia, il racconto di quello che gli era stato detto (a Giacobbe), lo lasciò intatto. È una cosa ben notevole. E da ciò tu sei avvertito, esservi una grande differenza dall' essere le parole usate in un sogno o in visioni notturne, all' essere usate le parole in una visione ed in una apparizione o al dirsi semplicemente: = ויהי דבר ה׳ אלי לאמר ויאמר ה׳ אלי לאמר « *La parola del Signore fu a me dicendo*, o *il Signore mi disse* (8).

È anche possibile, secondo il mio avviso, che Onkelos abbia interpretata qui la parola אלהים (Dio) nel senso di angioli, e che perciò non abbia avuta ripugnanza a dire nella sua versione: = אנא איחות עמך למצרים « *Io scenderò con te in Egitto.* — Nè deve parer strano che Onkelos abbia potuto veder quì nella parola אלהים un angiolo, benchè (l' apparizione) gli dicesse (a Giacobbe): = אנכי האל אלהי אביך « *Io sono Iddio, Dio di tuo padre* — poichè le stesse parole sono pure usate talvolta da un angiolo. Non vedi come altrove, dopo aver detto: = ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני « *L' angiolo di Dio mi disse in sogno: Giacobbe! ed io risposi: eccomi. (Genesi, 31, 11)* — dica nel fine del discorso diretto a Giacobbe: = אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר « *Io sono il Dio di Beth-El, dove tu consacrasti un monumento dove mi facesti un voto.? (Ivi, v. 13)* Giacobbe offrì certamente i suoi voti a Dio, non all' angiolo; ma ciò avviene sempre nei discorsi dei profeti, cioè, che riferendo le parole dette loro dall' angiolo in nome di Dio, si esprimono come

se fosse Dio stesso che loro parlasse. In tutti i passi (di questa specie) è un annesso sottinteso (9), come se avesse detto: « Io sono (il Mandato del) Dio di tuo padre, che ti apparve in Beth-El, e simili. Riguardo alla profezia ed ai suoi diversi gradi, come pure riguardo agli angioli, sarà ancora più largamente parlato, secondo lo scopo di questo trattato.

NOTE AL CAPITOLO XXVII.

(1) V. Introduzione, nota 19, *f.* (MARONI).

(2) Riguardo all' uso della parola סריאני, per indicare insieme i due principali dialetti aramaici il caldaico ed il siriaco (*a*), vedi la mia edizione del commento di R. Tan'hum sul libro di 'Habacuc (*b*) (nel Tomo 12 della Bib. di Cahen), pag. 99, n. 14. L' autore parla in questo capitolo delle perifrasi usate da Onkelos nella sua celebre versione caldaica del Pentateuco, per evitare gli antropomorfismi relativi al moto. (MUNK).

(3) La maggior parte dei mss. arabi ed ebraici hanno ואחזי; alcuni hanno ואדון, come, in fatti, si trova nelle nostre edizioni della parafrasi di Onkelos. (MUNK).

(4) Nell' Jbn-Tibbon: שלמות זה האדון (MARONI).

(5) Letteralmente: ci aprì. (MUNK).

(6) Nel testo arabo: והו אלצחיח, letteralmente: ed è il vero, ossia, che Onkelos era nel vero facendo così. Ibn-Tibbon tradusse: והוא ספור האמת, il che non dà un senso giusto. La parola ספור è superflua Al-'Harizi tradusse meglio: והוא האמת והנכון (MUNK).

(7) Letteralmente: la descrizione o relazione di quello che avvenne nelle cose esistenti. L' autore vuol dire: siccome si trattava quì di un fatto reale, non di parole pronunziate in una visione notturna, Onkelos,

(*a*) Ibn-Tibbon traduce: בלשון העברית והארמית — Per סריאני syriaco, i rabbini arabi intendevano la lingua dei Targumim, o il caldaico. È in questo senso che l' autore dice che Onkelos possedeva perfettamente la lingua ebraica e siriaca. R. Jehuda Ha-Levi (v. cap. 40, n. 2) dice chiaramente nel suo Kuzrari, che il siriaco è la lingua dei Caldei, e Beniamino di Tudela (1) narra che i monaci siri parlano la lingua del Targum. Risulta da ciò, che non si faceva alcuna distinzione tra il caldaico ed il siriaco. Quanto ai Caldei, detti primieramente nella bibbia כשרים (Kasdim) (mutatasi poscia la ש in ל) derivavano da כשר (Kessed) figlio di נחור (Na'hor) e dimorarono prima sulla spiaggie del Mar Nero e poi al sud di Babilonia, dove fondarono l' impero ben noto e famoso. — V. ארץ קדושים, tomo 2. pag. 52, ed אם למקרא, Gen. 22, 22 (2). (MARONI).

(*b*) R. Tan'hum (ר' תנחום) figlio di Giuseppe, Gerosolomitano, d' incerta epoca: ma senza dubbio, posteriore al Maimonide, fu bravo grammatico, filosofo ed interprete. Egli fiorì verso la metà del secolo 13. (MARONI).

(1) *Beniamino di Tudela fu celebre viaggiatore che fiorì nella Spagna, nel secolo 12. nella città di Tudela. Egli intraprese il suo viaggio nel 1160 dell' E. V, e fu di ritorno nel 1173, che fu dicesi l' anno della sua morte. Il suo itinerario, scritto in ebraico, col titolo di* מסעות (viaggi), *fu stampato per la prima volta in Costantinopoli nel 1543. Nel 1633 fu stampato a Leida con una traduzione latina, e quindi più volte ristampato tradotto in lingue moderne. Nella edizione di Londra (1840) si prova la verità della sua relazione. (Maroni)*

(2) *Lo* ארץ קדושים *è un dizionario geografico-biblico del Rabbino Salomone Lavizzon di Praga, pubblicato in Vilna nel 1839; e l'* אם למקרא *é il pentateuco con note critiche e filologiche del Rabbino Elia Benamozegh, pubblicato in Livorno nel 1863. (Maroni).*

fedele al suo sistema d allontanare gli antropomorfismi, dovette mutare i termini del testo. (MUNK).

(8) Si vedrà in altro luogo (part. 2. cap. 45), che l'autore stabilisce, nelle rivelazioni profetiche, diversi gradi, gli uni più alti degli altri, e che, secondo lui, sono caratterizzati dalle espressioni notate nel nostro passo. L' autore trova un' allusione a queste distinzioni nel metodo già notato di Onkelos. (MUNK).

(9) V. cap. 21. (MUNK).

CAPITOLO XXVIII.

(La parola) רגל è un omonimo. È (primieramente) il nome del piede (1); p. es.: רגל תחת רגל *piede per piede. (Esodo, 21, 24)* — ma si trova anche nel senso di seguito (2); p. es.: צא אתה וכל העם אשר ברגליך *Esci tu e tutto il popolo che è sui tuoi passi*, ossia, che ti segue (ivi, 11, 8). Si trova pure nel senso di causalità (3) p. es.: ויברך ה׳ אתך לרגלי « *Il Signore ti benedisse coi miei passi. (Genesi, 30, 30)*, ossia, per causa mia o a mio riguardo, poichè quello che si fa per riguardo di una cosa, ha quella cosa per causa (4). Si usa spesso in questo senso; p. es.: = לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים « *Al passo o per causa del treno che è davanti a me e per causa dei fanciulli. (Gen. 33, 14)*. (5) Cosi con queste parole: ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים « *I suoi piedi staranno in quel giorno sul monte degli Olivi. (Zac. 14, 4)*, si vuol dire che le sue cause sussisteranno, cioè i miracoli che si manifesteranno allora in quel luogo e di cui Dio è la causa, ossia, l' autore (6). È secondo questa interpretazione che Jonathan ben-Uziel (7) disse nella sua (parafrasi caldaica): = ויתגלי בגבורתיה ביומא ההוא על טורא דזיתיא « *Egli si manifesterà nella sua potenza, in quel giorno, sul monte degli olivi*; e cosi egli traduce colla parola גבורתיה la sua potenza, tutte (le parole indicanti) le membra (che servono) per prendere o per trasportarsi (8), perchè indicano generalmente gli atti che emanano dalla sua volontà.

Quanto alle parole: = ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר « *E sotto i suoi piedi era come un' opera dello splendore dello zaffiro. (Esodo, 24, 10)*; Onkelos, come ben sai, le interpreta considerando il pronome (suffisso) in רגליו (i suoi piedi) come riferito alla parola כסא trono, che sarebbe sottinteso (9); poichè traduce: ותחות כורסי יקריה « *e sotto il trono della sua gloria*

(10). Bisogna comprendere ciò, e sarai stupito (al vedere) quanto Onkelos si tenga lontano dalla corporeità (di Dio) e da tutto quello che può condurre ad essa anche nel modo più lontano; poichè non dice: e sotto il suo trono, perchè se si attribuisse il trono a lui stesso (a Dio,) nel senso che vi si comprenderebbe al principio, ne risulterebbe che Dio fosse fermo sopra un corpo e ne risulterebbe la corporeità, e però attribuisce il trono alla sua gloria, ossia, alla שכינה che è una *luce creata* (11). Così pure si esprime nella traduzione delle parole : כי יד על כס יה « *Poichè la mano (è posta) sul trono di Dio. (Esodo. 17 , 16),* dove dice : מן קדם אלהא דשכינתיה על כורסי יקריה (12) . . . . *da Dio la cui maestà (posa) sul trono* della sua gloria. Così troverai nel linguaggio di tutto il popolo (ebreo), כסא הכבוד . *trono della gloria.*

Ma noi ci siamo allontânati dal soggetto di questo capitolo per (parlare di) cosa che sarà spiegata in altri capitoli. Ritorno dunque al soggetto del capitolo. Tu già conosci il modo onde Onkelos interpreta (questo passo) (13); ma l' essenziale per lui è di allontanare la corporificazione, nè ci spiega quello ch' essi percepirono (14), nè quello che si volle dire con quest' allegoria. E così, in tutti i passi (di questa natura), non si occupa di questo (15); ma si limita ad allontanare la corporificazione, perchè questa è una cosa dimostrabile (16), necessaria alla fede religiosa; e lo fa in un modo assoluto (17), e si esprime con giustezza. Quanto alla spiegazione del senso dell' allegoria può essere una cosa o l' altra. E sono anche soggetti oscurissimi, la cui intelligenza non fa parte delle basi della fede (18), e che il popolo non comprende facilmente : ed egli (Onkelos) perciò non s' impegna in questa quistione. Ma noi, avuto riguardo allo scopo di questo trattato, non possiamo dispensarci dal dare questa interpretazione (di questo passo). Dico dunque che colle parole ותחת רגליו. *sotto i suoi piedi* si volle dire per sua causa e da lui (19), come abbiamo spiegato (20); e quel che essi concepirono fu la vera condizione della materia prima (21), la quale venne da Dio, che è la causa della sua esistenza. Considera bene le parole = כמעשה לבנת הספיר

« *come un' opera dello splendore dello zaffiro :* se si fosss voluto parlare del colore, si sarebbe detto כלבנת הספיר, *come la bianchezza o lo splendore dello zaffiro* ; ma si aggiunge מעשה, *un' opera* perchè la materia, come sai (22), è sempre ricettiva e passiva per la sua essenza (23), e non ha azione che accidentalmente, come la forma è sempre attiva per la sua essenza e passiva per accidente, e come ciò è spiegato nei libri di Fisica (24); e perciò si dice della prima (25) כמעשה, come un' opera (26). Quanto alle parole לבנת הספיר (che significano letteralmente: *la bianchezza dello zaffiro* (27)) (28), indicano la trasparenza e non il colore bianco, poichè la bianchezza del cristallo non è un colore bianco, ma una semplice trasparenza ; e la trasparenza non è un colore, come fu dimostrato nei libri di Fisica (29), poiche se fosse un colore, non lascerebbe passare tutti i colori (30), e non li riceverebbe. E dunqne perchè il corpo trasparente è privo di tutti i colori, che li riceve tutti successivamente; e ciò somiglia alla materia prima, che, per la sua vera condizione (31), è priva di tutte le forme, e che perciò, le riceve tutte successivamente. Essi dunque percepirono la materia prima e la sua relazione con Dio (32), (cioè) ch' essa fu (33) la prima delle sue creature, soggette alla nascita ed alla distruzione (34), e che egli produsse dal niente (35). Sarà ancora parlato in un altra luogo di questo argomento (36).

Sappi, che tu hai bisogno di una simile interpretazione anche secondo quella di Onkelos, che dice : = ותחות כורסי יקריה *e sotto il trono della sua gloria* ; ossia, che la materia prima è anche, in realtà, al di sotto del cielo che è chiamato trono, come fu detto precedentemente. Ciò che mi suggerì questa importante interpretazione e mi fece trovare questo soggetto fu unicamente un' asserzione di R. Eliezer figlio di Ircano (ר' אליעזר בן הורקנוס) (37), e che tu conoscerai in uno dei capitoli di questo trattato (38). Lo scopo insomma, che ha ogni uomo intelligente, è di allontanare da Dio (tutto quello che possa condurre al) la corporificazione, e considerare tutte quelle percezioni (onde abbiamo parlato) come appartenenti alla intelligenza; non ai sensi. Bisogna comprendere ciò e riflettervi (39).

NOTE AL CAPITOLO XXVIII.

(1) Nell' Ibn-Tibboo: שם לרגל בעלי חיים « *Il nome del piede degli animali.* (MARONI).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: המשך אחר הדבר – (MARONI).

(3) Perche il piede è causa e mezzo del moto dell' animale. (MARONI).

(4) Altri spiegano: בבא רגלי בביתך o עם ביאת רגלי *al venire del mio piede*, ossia dall' istante della mia venuta. (MARONI).

(5) Osserva R. Scem-Tob, che in tutti questi passi citati dal Maimonide, il nome רגל, anzi che essere un omonimo, ha sempre il medesimo senso di piede, come nel primo esempio, רגל תחת רגל (Esodo, 21 . 24). Così אשר ברגליך (ivi, 11 , 8), *che segue i tuoi passi* — ויברך ה' אתך לרגלי « *il Signore ti benedisse pel mio piede*, cioè, da che il mio piede entrò in tua casa, ossia alla mia venuta (v nota precedente) לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים (Gen. 33 , 14) « *Al passo del bestiame che mi precede ed al passo dei fanciulli.* Ed anche nel passo di Zaccaria (14 , 4): ועמדו רגליו ביום ההוא וכו', la parola רגליו può interpretarsi nel senso di piede; poichè quivi descrivesi la punizione che il Signore infliggerà ai nemici di Gerusalemme, e si assomiglia l' azione della giustizia di Dio e della sua Onnipotenza, all' azione di strenuo. impavido guerriero, e quindi si dice: ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים וכו' « *Il Signore uscirà* (cioè si manifesteranno gli effetti della sua giustizia), *e combatterà contro quelle genti, come allora che combatteva nel giorno della battaglia*; vale a dire, punirà quelle genti come punì gli Egiziani sul mar Rosso. Ed allora si fermeranno i suoi piedi sul monte Olivetto, ossia, la sua potenza sarà permanente sul monte Olivetto, e formidabile sarà nella sua giustizia, come un prode che impavido si ferma ed attende animoso l' inimico, e come bene traduce Ionathan: ויתגלי בגבורתיה — V. il commento di Scem-Tob. Così tutti i commentatori della Bibbia, interpretarono quel passo come una parabola. (MAR.).

(6) V. cap. 13. (MUNK).

(7) V. cap. 7 , n. 2, (MARONI).

(8) Nell' Ibn-Tibbon: וכן יתרגם כל מעשה מגע והעתק גבורתיה (MARONI).

(9) Molti commentatori che non ebbero sotto gli occhi se non la versione ebraica, intesero questo passo in questo senso che, secondo Onkelos, la parola רגליו *(i suoi piedi)* sia una denominazione (כנוי) del trono di Dio; poichè Onkelos traduce le parole ותחת רגליו con queste parole: ותחות כורסי יקריה *e sotto il trono della sua gloria (a)* — Secondo questa spiega-

(a) Nella versione ebraica sono citate diversamente le parole di Onkelos, poichè leggesi: ותחות כורסיה יקריה col pronome in כורסיה — Da ciò dedussero i commentatori, che la

zione, il suffisso, in רגליו , si riferirebbe a Dio; ma la parola araba צמיר non può lasciare alcun dubbio sul senso, e l' autore dice ben chiaramente che, secondo Onkelos, il suffisso in רגליו , si riferisce al trono, ossia, che le parole : ותחת רגליו , significano, *sotto i piedi del trono,* ciò che Onkelos traduce ; *sotto il trono della sua gloria.* Sembra dunque che Maimonide abbia voluto dire, che Onkelos considerò come sottintesa l' idea del trono, e che abbia spiegato il testo come se dicesse ; ותחת רגלי כסא כבודו ; ma che introducendo nella sua traduzione le parole trono di gloria, soppresse la parola רַגְלֵי divenuta superflua. (MUNK).

(10) V nota precedente. (MARONI).

(11) V. cap. 5. n 22, e cap. 10, n. 14. (MUNK).

(12) Così anche nell' Ibn-Tibbon, se non che leggesi כורסיה co! pronome ; ma tutte le edizioni della Bibbia hanno מן קדם דחילא דשכינתיה על כורסי יקרא — (MARONI).

(13) Cioè il verso ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר — ((MARONI

(14) Bisogna rammentarsi che in questo passo (Esodo, 24 , 9-11) s parla di una visione dei 70 vecchi, chiamati *gli eletti d' Israel.* V. capitolo 5. (MUNK).

(15) Cioè della spiegazione del senso dell' allegoria. (MUNK).

(16) Nell' Ibn-Tibbon : — כי הרחקת ההגשמה הוא דבר מופתי הכרחי כאמונה — (MARONI).

(17) Letteralmente : *la tronca* o *la decide* (ויגזור בו), ossia, dichiara in una maniera assoluta, col suo modo di tradurre, che la corporeità debba essere allontanata. (MUNK).

(18) Vuol dire : I principj fondamentali della religione sono estranei a queste quistioni, e non c' impongono il dovere di comprendere le minute spiegazioni delle allegorie. (MUNK - Agg. e Cor.).

(19) Nell' Ibn-Tibbon : בסבתו ובגללו — (MARONI).

(20) Cioè, prendendo quì la parola רגל nel senso di *causa,* che le fu attribuito al principio di questo capitolo. (MUNK).

(21) V. Introduzione, nota 93. (MARONI).

(22) V. part. 3. cap. 8. (MARONI)

(23) Nell' Ibn Tibbon : כי החמר כמו שידעת מקבל לעולם מתפעל לפי בחינת טבעו — (MARONI).

(24) Vuol dire : la materia è in potenza, disposta, per la sua essenza, a ricevere la forma, e solo accidentalmente, ossia, per la forma rice-

parola רגלין sia tradotta da Onkelos, come una denominazione di כסא , e come se dicesse : ותחת כסאו , aggiungendo la parola יקריה per allontanare l' idea della corporeità, cioè, che Dio stesso sedesse sul trono, onde intese dire : — ותחות כורסיה (ר"ל) כורסי יקריה « *Sotto il suo trono* cioè) *il trono della sua gloria.* V. l' Efodi e Scem-Tob. Quest' ultimo cita anche le parole di Mosè Narbona nel medesimo senso. Ma in tutte le edizioni del Targum di Onkelos, leggesi כורסי — e nel *Filoxenus* (אהב גר) del Luzzato (pag. 12), leggesi כרסא יקריה — Egli opina che Onkelos abbia voluto, non allontanare la corporeità, come dice il Maimonide, ma presentare, rapporto a Dio, un' espressione più conveniente, sostituendo a רגלין le parole כרסא יקריה , come fece in molti altri passi. V. ivi, parag. 19. (MAR.)

vuta, diviene attiva; ma la forma è sempre attiva, nè la forma è passiva che accidentalmente, cioè quando la materia, per qualsiasi causa perda la sua forma attuale, per riceverne un' altra. L' Efodi dà l' esempio del fuoco, il quale sino che è in potenza non abbrucia, ma solo quando abbia ricevuta la forma, la quale accidentalmente diviene passiva, quando il fuoco, come che sia, si spenga, e la forma si separi dalla materia. V. l' Efodi e Scem-Tob, e questa opera, parte 3. cap. 8. (MARONI).

(25) Cioè, della materia. (MARONI).

(26) L' autore vede nella parola מעשה *opera, lavoro,* un' allusione alla materia ricevente l' azione della forma, e che, secondo lui, è indicata colle parole לבנת הספיר, *splendore dello zaffiro,* come tosto lo spiega. (MUNK).

(27) È questo il senso letterale che è dato alla parola לבנת הספיר da R Saadià Gaon e da R Jona Ibn-Djana'h, ma Aben-Esdra ed il Kim'hi spiegano la parola לבנת dal senso di לבנה cioè: *pietra di zaffiro.* Anche Onkelos traduce: כעובד אבן טבא — (MARONI).

(28) L' autore non prende qui la parola ספיר nel senso di *zaffiro,* propriamente detto, ma vi vede, in generale, una materia *trasparente.* Subito dopo sostituisce la parola araba בלור *cristallo.* I traduttori ebrei del medio evo usano sovente la parola ספירי per *trasparente.* (MUNK).

(29) V. Aristotile, trat. dell' Anima, lib. 2, cap. 7. *(a)* (MUNK).

(30) Letteralmente: *non farebbe vedere tutti i colori dietro di lei (b)* (MUNK).

(31) Nell' Ibn-Tibbon: בבחינת אמיתתו — (MARONI).

(32) Cioè, in quale relazione si trovi riguardo a Dio. La parola ויחסו che si trova nella versione d' Ibn-Tibbon, fu cagione che molti commentatori s' ingannarono sul senso di questo passo pronunziando וְיִחֲסוּ come verbo. Si deve leggere וְיַחְסוֹ, come sostantivo, con suffisso *(e la sua relazione),* e come giustamente lo fa osservare Josseph Caspi *(c),* o piuttosto leggere ויחוסו, come hanno molti mss. (MUNK).

(33) La versione d' Ibn-Tibbon ha להיותו; ma si deve leggere invece והיותו — (MUNK).

(34) È la materia che è il principio di tutti gli esseri che nascono e periscono. (MUNK).

(a) Aristotile dice (ivi, parag. 2): « Io chiamo diafano ciò che è visibile non per se « stesso assolutamente, ma mediante un colore estraneo » (che è quanto dire: il corpo diafano, non ha colore in se stesso; ma lo riceve dai corpi colorati, ed è quel colore che lo rende visibile). « Tale è l' aria, tale è l' acqua e tali sono molti corpi solidi » (cioè, corpi solidi che noi chiamiamo diafani perchè la luce può attraversarli). Aristotile stesso (ivi, parag. 1) deffinisce il colore: « ciò che è sopra la cosa visibile in sè: (ossia: che è sopra la superficie delle cose che sono in sè e ch' esso rende visibili). Ogni colore mette in moto ciò che è diafano attualmente, (vale a dire: ciò che è traversato dalla luce). (MARONI).

(b) Così nell' Ibn-Tibbon. — שאלו היה מראה לא היה מראה המראים כלם מאחריו ומקבלם —(MARONI).

(c) V. cap. 19, n. 2. (MARONI).

(35) Il verbo arabo ברע o (alla 4 forma) אברע, *novum produxit*, implica l' idea della creazione *ex nihilo*. (Munk).

(36) V. part. 2. cap. 26. (Munk).

(37) R. Eliezer figlio d' Ircano (ר' אליעזר בן הורקנוס), detto anche R. Eliezer il Grande (ר' אליעזר הגדול) celeberrimo fra i Dottori Misnici, visse nell' anno 73 dell' E. V. e fu figlio di una sorella di Rabban Gamaliel juniore, e discepolo di Rabban Jo'hanan ben Zaccai. Narrasi che all' età di 28 anni, non avesse ancora fatto niuno studio, ma poscia sia stata tanta in lui l' ansietà di imparare, che divenne uno dei più famosi fra i Dottori d' Israel. Abbiamo di lui i Capitoli da lui denominati (פרקי ר' אליעזר), contenenti alcune illustrazioni sopra vari passi della Scrittura, e credersi anche l' autore dell' ארחות חיים — (Maroni)

(38) V. al principio del cap. 26. (Munk).

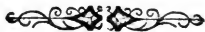
(39) Questo avvertimento dell' autore, si riferisce a tutto il capitolo. V. l' Efodi. (Maroni).

CAPITOLO XXIX.

(La radice) עצב è un omonimo che indica (primieramente) il dolore ed il patimento ; p. es.: בעצב תלדי בנים « *Con dolore partorirai figli. (Gen.* 3 , 16*).* Indica anche l' azione d' irritare ; p. es. : = ולא עצבו אביו מימיו « *suo padre non lo irritò mai* (1). *(Re I,* 1 , 6*)* — כי נעצב אל דוד « *Poichè era irritato a cagione di David. (Sam. I* - 20 , 34*).* Significa finalmente contrariare, essere ribelle ; p. es. והמה מרו ועצבו את רוח קדשו « *Furono ribelli e contrariarono li suo santo spirito. (Isaia* 63 , 10*)* — יעציבוהו בישימון « *Lo contrariarono nel deserto. (Salmi,* 78 , 40*)* — אם דרך עצב בי « *Se vi è in me una condotta ribelle (Sal.* 139, 24*)* כל היום דברי יעצבו « *Tutto il giorno contrariarono le mie parole. (Salmi,* 56 , 6*).*

È nel secondo o nel terzo significato che fu detto (di Dio) : ויתעצב אל לבו « *Egli era irritato o contrariato nel suo cuore. (Gen.* 6, 6*).* Nel secondo significato, l' interpretazione (di questo passo) sarebbe : Che Dio era in collera contro di loro a cagione delle loro cattive azioni. Quanto alle parole אל לבו, *nel suo cuore*, che furono usate anche nella storia di Noè, (dicendosi) ויאמר ה אל לבו « *Il Signore disse in suo cuore. (Gen,* 8 , 21*).* ascolta quale ne sia il senso: quando si dice, parlando dell' uomo, che diceva in suo cuore, אל לבו o בלבו si tratta di una cosa che l' uomo non pronunzia, nè dice ad un altro, e così tutte le volte che si tratti di una cosa che Dio volle e che non disse ad un profeta, nel momento in cui l' atto si compieva secondo la (divina) volontà, dicesi: Il Signore disse in suo cuore, per somiglianza alla cosa umana, e secondo quella regola costante, che la Scrittura si esprime secondo il linguaggio degli uomini (2), e questo è chiaro e manifesto. E poichè, riguardo alla ribellione della generazione del diluvio, non si parla nella Scrittura di un messaggere (divino)

che loro sia stato mandato, nè di avvertimento, nè di minaccia di distruzione, fu detto di loro che Dio era irritato contro di loro *nel suo cuore* ויתעצב אל לבו (3). Cosi, quando Iddio volle che non vi fosse più diluvio, non disse ad alcun profeta: Va ad annunziar loro questa cosa, e perciò fu detto: אל לבו, *nel suo cuore. (Gen.* 8, 21)

Per interpretare le parole ויתעצב אל לבו secondo il 3. significato, bisognerebbe spiegarlo (in questo senso), che l' *uomo contrariò la volontà di Dio in lui* (4); poichè la volontà è anche chiamata לב, *cuore,* come lo spiegheremo parlando dell' omonimia della parola לב (5).

NOTE AL CAPITOLO XXIX.

(1) La parola מימיו, si deve intendere come מראשית ימיו *dal principio della sua vita*, o מעודו, *da quando esistette*, ossia, *non lo irritò*, non lo *contrastò mai*. (Maroni).

(2) V. al principio del capitolo 26. (Munk).

(3) Tutti i commentatori si sforzarono per interpretare queste parole — ויתעצב אל לבו — Il Nakmanide spiega come qui il Maimonide. Secondo il Bensew (v. cap. 59 n. 32), la radice עצב significa sempre dolore o fisico o morale e quindi anche il passo ויתעצב אל לבו *e n' ebbe addolorato il cuore*; espressione che serve a dimostrare la gravità degli umani traviamenti, e la somma bontà di Dio, come un padre che non si sdegna veramente contro il figlio traviato, ma si addolora di dover punire. — V. אוצר השרשים, radice עצב — Il Wessely nel suo commento della Genesi, distingue il senso del verbo עצב conjugato in נפעל, da quando è conjugato in התפעל — Nel primo caso, dic' egli, significa quel dolore che l' uomo sente naturalmente per qualsivoglia sciagura che gli avvenga, come כי נעצב אל דוד (Sam. I. - 20, 34), nè è mai applicato a Dio. Nel secondo caso, significa quel rammarico che dipende dalla riflessione nè si trova che due sole volte nella Scrittura, cioè: — ויתעצב אל לבו (Gen. 6, (6, ossia, considerò la corruzione degli uomini, i quali per necessaria conseguenza della divina giustizia dovevano essere distrutti; e — ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד (Gen. 34. 7), cioè, che i figli di Giacobbe considerarono con rammarico l' onta fatta alla loro sorella. (Mar.).

(4) La parola araba פיה *(in lui, cioè in Dio)* si trova in tutti i mss. è nella versione d' Ibn-Tibbon si legge pure: ומרה האדם רצון השם בו e senza ragione la parola בו fu levata nelle edizioni *(a)*. (Munk).

(5) V. cap. 39. (Munk).

(a) Nella edizione di Sabbionetta leggesi: ומרות האדם רצון ה' — L' autore vuol dire, che spiegando ויתעצב אל לבו secondo il 3. senso, bisogna spiegare la parola לב nel senso di volontà: egli fu contraristato nella sua volontà; ossia che l' uomo creato ad immagine di Dio, che è quanto dire colla ragione, per operare il bene ed essere perfetto, corrompendosi ed operando il male, si oppose alla propria destinazione ed al divino pensiero. V. Scem-Tob. (Maroni).

CAPITOLO XXX.

La parola אכל *(mangiare)*, nella lingua ebraica si applica primieramente, parlando dell' animale, all' atto di prendere del nutrimento, e questo non ha bisogno (di citazione) di esempj. Quindi la lingua considerò nell' atto di mangiare due cose: primieramente che la cosa mangiata si perde e va via, ossia che la sua forma si guasta subito; in secondo luogo, che l' animale cresce col nutrimento che prende, che con quello continua a conservarsi, e prolunga la sua esistenza e ristora le forze del corpo. Secondo la prima considerazione, fu usato metaforicamente il verbo אכל per tutto quello che si perde e si distrugge, ed in generale per qualunque privazione di forma; p. es.: = ואכלה אתכם ארץ איביכם « *Vi consumerà la terra de' vostri nemici. (Lev. 26, 38)* — ארץ אכלת יושביה « *Un paese che consuma i suoi abitanti. (Num. 13, 32)* — חרב תְּאֻכְּלוּ « *Dalla spada sarete divorati.* (1) — הלנצח האכל חרב « *La spada divorerà per sempre? (Sam. II. 2 26)* — ה' אלהיך אש אכלה הוא « *Il Signore tuo Dio è un fuoco divorante. (Deut. 4, 24)*, ossia, Egli distrugge quelli che gli sono ribelli, come il fuoco distrugge qualunque cosa a cui si apprenda. Quest' uso del verbo אכל è frequente. Riguardo alla seconda considerazione, il verbo אכל fu usato metaforicamente per (indicare) il sapere e l' istruzione, ed; in generale, le percezioni intellettuali, mediante le quali la forma umana (2) continua a conservarsi nello stato il più perfetto, come, col nutrimento, il corpo resta nel suo migliore stato (3); p. es.: לכו שברו ואכלו « *Venite, comprate e mangiate. (Isaia, 55, 1)* (4) — שמעו שמוע אלי ואכלו טוב « *Datemi ascolto e mangerete ciò che è buono. (Ivi, v. 2)* — אכל דבש הרבות לא טוב « *Mangiare troppo miele non è bene. (Prov. 25, 27)* (5) — אכל

בני דבש כי טוב ונפת מתוק אל חכך כן דעה חכמה לנפשך « *Mangia il miele, o mio figlio, poiche è buono, e del favo, dolce al tuo palato. Tale sarà all' animo tuo la cognizione della sapienza* (6). *(Ivi, 24 13 e 14)*. Quest' uso è anche frequente nelle parole dei dottori, ossia, d' indicare il sapere col verbo אכל p. es.: תא אכלו בשרא שמנה בי רבא « *Venite a mangiare della carne grassa presso Rabà* (7). Ed (altrove) dicono: כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה אינה אלא חכמה « *Tutte le volte che, in questo libro, si parla di mangiare e di bere, s' intende la scienza, e secondo altri esemplari la Legge* (8). Cosi la scienza si chiama frequentemente acqua; p. es.: = הוי כל צמא לכו למים « *O voi tutti che avete sete, andate verso l' acqua ! (Isaia, 55, 1)* (9).

Quest' uso (del verbo אכל) essendo divenuto frequentissimo, ed avendo ricevuta tanta estensione, da prendere in certo modo, il posto del primo significato, si usarono anche le parole fame e sete per indicare la mancanza del sapere e della percezione (intellettuale); p. es.: = והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע דבר ה׳ « *Io manderò una fame nel paese, non fame di pane, ne sete d' acqua, sì di udire la parola del Signore. (Amos, 8, 11)*(10) — צמאה נפשי לאלהים לאל חי « *La mia anima è sitibonda di Dio, del Dio vivente. (Salmi, 42, 3)* (11). Ve ne sono molti esempi. Le parole: = שאבתם מים בששון ממעיני הישועה « *Attingerete acqua con gioia dalle fonti della salvezza. (Isaia, 12, 3)*, furono tradotte da Ionathan ben Uziel, (nella sua versione caldaica), come segue: ותקבלון אולפן חדת בחדוה מבחירי צדיקיא « *Riceverete con gioia una nuova dottrina dagli eletti tra i giusti.* Considera bene che, secondo la sua interpretazione, l' acqua indica la scienza, che si otterrà in quei giorni; la parola מַעַיְנֵי *(le fonti)*, l' assomiglia alle parole = מֵעֵינֵי הָעֵדָה (Num. 15, 24) che significano i principali (12) e che sono i savi. Egli dice מבחירי צדיקיא *(dagli eletti tra i giusti)* perchè la giustizia (o la pietà) è la vera salvezza. Tu vedi (13) come egli interpreti ogni parola di questo verso nel senso di sapere e d' istruzione. Intendi bene questo (14).

NOTE AL CAPITOLO XXX.

(1) Meglio è tradurre: « *Della spada sarete preda*, ossia, la spada vi divorerà (o consumerà); o, meglio ancora: sarete consumati, distrutti mediante la spada תְּאֻכְּלוּ עַל יְדֵי הַחֶרֶב — In ebraico potrebbe dirsi מֵחֶרֶב תְּאֻכְּלוּ, all' abblativo. V. Luzzato, commento d' Isaia, 1, 20. Egli cita ad esempio il passo: כסו הרים צלה « *I monti furono coperti della sua ombra* (o mediante la sua ombra על ידי צלה) e non dice כסו הרים מצלה — (Maroni).

(2) V. cap. 1. nota 12. (Munk).

(3) L' autore vuol dire, che il verbo אכל è usato metaforicamente per indicare il sapere; perchè collo studio e colle scienze si nutrisce e si perfeziona la ragione, come il nutrimento materiale nutrisce e conserva il corpo. (Maroni).

(4) L' autore spiega questo verso (come dice più avanti) secondo la interpretazione dei Talmudisti, i quali dicono essere qui assomigliata la Legge o la scienza all' acqua, al vino ed al latte (v, Talmud, *Suca*, fog. 52 *b*; *Ta'anith*, fog. 7, *a*; *Babà Kamà*, fog. 17 *a et passim*. Così spiega pure Rascì ed Aben Esdra, e nella parafrasi di Jonathan dicesi: ווי כל דצבי למילף ייתי וילף ודלית ליה כסף איתו ואליפו בדלא בדמין ובלא בממון אולפן דטב מחמר ומחלב — Il Luzzato opina che in quel verso Iddio annunzi ad Israel la futura prosperità che godrà dopo la promessa redenzione V. commento ad Isaia, ivi (Maroni).

(5) Qui, secondo l' autore, è assomigliata la scienza al miele. Il senso del verso sarebbe: *Il mangiare troppo miele,* cioè il voler penetrare nella scienza oltre i limiti dell' umana ragione, *non è bene*; e l' investigar (troppo) *la loro gloria* (dei dotti), cioè, la loro scienza, *non è gloria*; come se dicesse וחקר כבודם לא כבוד — Così spiega anche Aben-Esdra. Ma secondo questa spiegazione, mancherebbe l' antitesi solita nei proverbi. È quindi meglio come spiegano altri: *Il mangiare troppo miele non è bene*; *ma l' investigare la loro gloria* (dei savi) *è gloria*. (Maroni).

(6) In questo verso è maggiore chiarezza. Dicesi: Acquista sapienza e ne avrai dolcezza come di miele, e come si soggiunge: אם מצאת ויש אחרית ותקותך לא תכרת « *Quando l' avrai trovata ne avrai premio, e la tua speranza non sarà troncata*. (Maroni).

(7) V Talmud di Babilonia, trat. *Babà Bathrà*, fog. 22, *a*. Si tratta di un Dottore che vantando la superiorità dell' insegnamento di רבא a quello di אביי, diceva ai suoi allievi: — תו אדמגרמיתו גרמי בי אביי אכלו בישרא בי רבא « *Invece di rosicchiare le ossa in casa Abajé, venite*

a mangiare della carne presso Rabà (a). In luogo di תא אכלו, come si legge in tutti i mss. arabi ed ebraici della Guida, le edizioni del Talmud hanno più correttamente תו אכלו (MUNK).

(8) Trattasi qui del libro dell' Ecclesiaste (קהלת) *(b)*. Il passo citato trovasi nel מדרש רבה, sopra קהלת, cap. 3. v. 13, ed è concepito in questi termini: כל אכילה ושתיה שנאמרה במגילה הזאת בתורה ובמעשים הכתוב מדבר — (MUNK).

(9) V. nota 4. (MARONI).

(10) Amos aveva vaticinato la caduta del regno di Samaria e la distruzione della casa di Geroboamo re d' Israel; ed avendogli questo re ordinato di partire da Beth-El, a lui, che odiava e perseguitava i profeti, Amos si rivolge predicendo nuove sciagure e questo soggiunge, che nei tempi delle imminenti calamità patirassi fame e sete di udire la parola del Signore dai suoi profeti: la cercheranno e non la troveranno. V. ivi, cap. 7, 8-17 e cap. 8, 11-14. (MUNK).

(11) In questo verso, come nel precedente, il verbo צמא significa *vivamente desiderare*. Davide esule e lontano dal tempio, sospira di poter professare in patria il sacro culto. (MUNK).

(12) Le parole מעיני העדה significano secondo Maimonide, *dai principali della Comunità*, essendo usata, secondo lui la parola עינים, come la parola araba אעיאן, *i principali* o *capi (c)*, e sarebbe nel medesimo senso che Jonathan avrebbe intese la parola מֵעֵינֵי, che è della stessa radice di עין *(occhio, sorgente)*. Ibn Tibbon, nelle note che aggiunse ad alcuni passi della versione della Guida e che sono restate inedite, critica l' opinione del Maimonide coi termini seguenti:

אמר שמואל בן תבון כי נאים ושכיב רבינו ז"ל אמר זה הדבר כי יונתן בן עוזאל ע"ה לא שם ממעיני רק מלשון מעין כי כשהמשיל הנביא החכמה למים הוצרך להמשיל למודה בשא"בה והמלמדים אתה במעינים הראוי למים כמו שלמדנו רבינו זצ"ל מהמשל דברי כל משל כפי פשוטו וכאשר רצה המתרגם להעתיק המשל אל הנמשל תרגם כל מלה שם נרצה בה ותרגם השא"בה בקבול ומים באולפן ומעיני ישועה בבחירי צדיקיא ומלת ישועה היתה נקבי המשכית להורות על המשל שאילו היה מים ממש היה לו לומר מן המעינים ואמנם הוסיפו מלת ישועה הורה שהמים ההם הם הדבר שהוא

(a) Il Munk traduce: « de la viande grasse » e così Ibn-Tibbon בישרא שמנה, ma nelle nostre edizioni del Talmud non trovasi la parola שמנה — (MARONI).

(b) Nell'Elodi invece dicesi, che l' autore s' intende parlare del libro dei Proverbi. (MARONI).

(c) Nello stesso modo sono interpretate queste parole dei Talmudisti (v. Rasci, ivi: — אם מפי עיני העדה) V. anche Talmud Horajoth e Torath Coanim, Sez. 1. (MARONI).

הישועה הגמורה והיא החכמה וכן אמר החכם מקור חיים פי צדיק אין הפרש בין מקור חיים ובין מעיני הישועה ואמרו מבחירי צדיקיא כאילו_אמר מבחירי חכמתא כלומר מן החכמים המיוחדים

« Samuel Ibn Tibbon disse: Il nostro maestro disse questa cosa sonnec-
« chiando; poichè Jonathan ben Uziel non intese la parola מִמַּעַיְנֵי che
« nel senso di *fonte, sorgente.* Il profeta, avendo assomigliata la scienza
« all' acqua, doveva assomigliare lo studio all' azione dell' attingere, e
« quelli che l' insegnano, a delle fonti, come conviene all' immagine del-
« l' acqua, e come il nostro Maestro c' insegnò, che si debbano usare, in
« ogni allegoria. parole conformi al senso letterale (v. Introduzione). Così
« il traduttore (Ionathan), avendo voluto sostituire all' allegoria la cosa
« rappresentata, tradusse attingere colla parola ricevere, la parola acqua
« colla parola dottrina, e le parole fonti di salvezza colle parole eletti tra
« i giusti. La parola ישועה *salvezza,* simile ai buchi della filigrana (v.
« Introduzione), serve ad indicare l' allegoria; poichè, se si trattasse real-
« mente di acqua si sarebbe dovuto dire semplicemente dalle fonti; ma
« aggiungendo della salvezza, s' indicò che per acqua s' intende quì la
« cosa che è la vera salvezza, ossia, la scienza. Così il Savio disse: *La*
« *bocca del giusto è una sorgente di vita. (Prov.* 10, 11*)*; poichè non vi
« è differenza tra sorgenti di vita e fonti di salvezza. Le parole dagli
« eletti tra i giusti, significano la stessa cosa che dagli eletti della sapien-
« za (o della scienza), ossia, da saggi distinti. » —

Ioseph Caspi *(a)* nel suo commento sulla Guida, recentemente pubblicato (Francfort, 1848), allude a questa nota d' Ibn-Tibbon, opinando come il Maimonide. — Le note d' Ibn-Tibbon, frapposte nella versione del Morè, si trovano in un mss della Bibl. della Sorbona (n.° 108), che ha altresì in margine alcune note scritte del celebre Azaria de' Rossi *(b)*, a cui quel mss. appartenuto aveva. (Munk).

(13) Letteralmente: *vedi dunque.* (Munk).

(14) Letteralmente, quel verso significa la prosperità della Giudea, predetta da Isaia, dopo avere annunziata la caduta degli Assiri sotto le mura di Gerusalemme. V. Luzzato, ivi. (Maroni).

(a) V. cap. 19, 2. (Maroni)
(b) V. Introduzione, nota 49. (Maroni).

CAPITOLO XXXI.

Sappi (1) che vi sono per l'umana intelligenza degli oggetti di percezione ch'essa, secondo la sua natura, ha la facoltà di percepire; ma vi sono altresì, tra le cose che esistono, degli esseri e delle cose ch' essa non può, secondo la sua natura, percepire in alcun modo, nè per alcuna causa (2), e la cui percezione le è assolutamente inaccessibile (3). E, finalmente, vi sono nell' esistenza, delle cose ond' essa percepisce alcuna circostanza, restando nell' ignoranza riguardo ad altre circostanze (4). Infatti, dall'essere (l'intelligenza) una cosa che percepisce, non ne consegue necessariamente che debba percepire ogni cosa; poichè anche i sensi hanno delle percezioni, senza che tuttavia possano percepire gli oggetti a qualunque distanza. E così avviene delle altre facoltà corporali; poichè, sebbene l' uomo sia, p. es., capace di sollevare due quintali, (5) non è perciò capace di sollevarne dieci. La superiorità che hanno gl' individui della specie (umana) gli uni sopra gli altri, in queste percezioni dei sensi e nelle altre facoltà corporali, è chiara e manifesta per ogni uomo; ma ha un limite, nè la cosa si estende a qualunque distanza, nè a qualunque misura. E così assolutamente avviene nelle percezioni *intellettuali* dell' uomo, nelle quali gl' individui della specie godono una grande superiorità gli uni sugli altri, la qual cosa è ugualmente chiarissima e manifesta per gli uomini di scienza; onde vi può essere un soggetto che un individuo faccia egli stesso uscire dalla sua speculazione, ed invece un altro individuo non potrà mai comprendere quel medesimo soggetto, e quando anche si cercasse di fargliela comprendere con ogni maniera di locuzioni e di esempli e per un lungo tempo, il suo spiri-

to non potrebbe mai penetrarvi, si anzi gli sarebbe impossibile comprenderlo.

Ma questa superiorità non va all' infinito; che anzi, l' intelligenza umana ha indubitatamente un limite a cui si arresta. Per alcune cose l' uomo riconosce l' impossibilità di comprenderle e non sente il desiderio di conoscerle, sapendo che ciò gli è impossibile e che non vi è porta per la quale possa entrare per arrivarvi (6). Così, p. es. noi ignoriamo quale sia il numero delle stelle del cielo, e se sia un numero pari o caffo, ed anche ignoriamo il numero delle specie degli animali, dei minerali e delle piante ed altre cose simili. Ma vi sono delle altre cose cui l' uomo sente gran desiderio di comprendere; e gli sforzi dell' intelligenza per cercarne la realtà e per scrutarle sino al fondo si riscontrano in tutte le sette speculatrici del mondo ed in tutte le epoche (7). E su quelle cose le opinioni sono molte, la discordia regna tra i pensatori, e nascono dei dubbi, perchè l' intelligenza si applica a comprendere quelle cose, ossia, vi è tratta dal desiderio, e perchè ciascuno crede aver trovato un cammino per conoscere la realtà della cosa, ma non è nel potere dell' intelligenza umana di allegare una prova dimostrativa; poichè qualunque cosa la cui realtà sia conosciuta mediante una dimostrazione, non potrebbe essere l' oggetto di una differenza (di opinioni), né di nna contestazione (8), nè di una dinegazione, se non per un ignorante che usasse quella maniera di contradire che si chiama la contradizione dimostrativa (9), come trovi, p. es., delle persone, che contrastano la sfericità della terra ed il moto circolare della sfera celeste (10) ed altre cose simili. Queste non possono aver luogo in questo soggetto.

I soggetti riguardo ai quali regna questa confusione (nelle opinioni) sono moltissimi nelle cose metafisiche, in piccol numero nelle cose fisiche e niuno ve n' ha nelle cose matematiche.

Alessandro Afrodiseo (11) dice che le cause della discordia riguardo ad alcune cose sono tre: 1. le pretenzioni ambiziose e rivali (12) che impediscono all' uomo di percepire la verità quale è; 2. la sottigliezza della cosa percettibile in se

stessa, la sua profondità e la difficoltà di percepirla; 3. l' ignoranza di chi percepisce e la sua incapacità di comprendere anche quello che può essere compreso. Ecco ciò che dice Alessandro. Nei nostri tempi vi è una quarta causa ch' egli non mentovò, perchè non esisteva presso di loro (13): è l' abitudine e l' educazione, poichè è nella natura dell' uomo di amare quel che gli è abituale e di esservi tratto. Così tu vedi i Beduini (14), sudici come sono, privi di piaceri e che si nutrono miseramente (15), sentire ripugnanza per le città, essere insensibili ai piaceri ch' esse offrono, e preferire la cattiva condizione a cui sono abituati ad una condizione migliore a cui abituati non sono; nè hanno piacere di abitare in palazzi nè di vestirsi di seta, nè di procurarsi le delizie del bagno, degli olj e dei profumi. E così avviene che l' uomo ami le opinioni che gli sono abituali e nelle quali fu allevato, che le prenda sotto la sua protezione e si spaventi di qualunque altra (16). E per la stessa ragione l' uomo chiude gli occhi alla percezione della verità (17) ed inclina alle proprie abitudini, come avviene al popolo nella (quistione della) corporeità ed in molte cose metafisiche, come spiegheremo; e tutto ciò a motivo dell' abitudine, e perchè furono allevati colle parole (della Scrittura), che sono oggetto costante di rispetto e di fede, (parole) il cui senso letterale indicherebbe la corporeità (di Dio) e delle cose immaginarie senz' alcuna verità, ma che furono dette come allegorie ed enigmi, e ciò per delle ragioni onde poscia parlerò.

Nè si deve credere che quanto quì abbiamo detto sulla insufficenza dell' intelligenza umana, sostenendo ch' essa ha un limite a cui deve arrestarsi, sia detto solamente secondo la religione; sì, anzi, è una cosa che i filosofi dissero e perfettamente compresero senza considerazione di setta, nè di opinione. È una cosa vera che non può essere messa in dubbio, se non da chi ignori le cose già dimostrate.

Questo capitolo non l' abbiamo posto quì, se non per servire di preparazione a ciò che seguirà.

NOTE AL CAPITOLO XXXI.

(1) L' autore, prima di terminare le sue spiegazioni degli omonimi, che non riprende se non al cap. 37, entra in alcune considerazioni generali sulla facoltà dell' uomo di percepire le cose intellettuali, sui limiti di quella facoltà, sulla difficoltà di applicarsi agli studj metafisici e sulla necessità di accettare prima a priori alcune dottrine relative alla natura di Dio onde non ingannarsi riguardo a certe espressioni con cui la Scrittura sembra attribuire a Dio delle passioni umane (Munk).

(2) Vale a dire, che vi sono delle cose che l' intelligenza umana non può percepire, nè direttamente, nè indirettamente, nè per una causa ausiliaria. Secondo il commentatore Scem-Tob, le parole ולא בסבה, ne per una causa, alludono all' inspirazione divina *(a)*. Vi sono infatti, dei limiti che, secondo la Scrittura, Mosè stesso non potè oltrepassare, come si vedrà più avanti. (Munk.)

(3) Letteralmente: ma anzi le porte della loro percezione sono chiuse dinanzi a lei, cioè, dinanzi all' intelligenza *(b)*. (Munk.)

(4) L' autore vuol parlare delle sfere e dei loro movimenti, cose in parte dimostrabili, in parte ipotetiche, come lo dirà in altri luoghi (Munk).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: שני ככרים *due talenti*. Il talento è calcolato 3,000 sicli, ed il siclo mezz' oncia. (Maroni).

(6) È questa cosa indubitata che, non tutti gli uomini sono ugualmente atti a comprendere tutte le verità, nè tutte le verità sono ugualmente comprensibili dalla ragione umana: poichè la nostra intelligenza ha dei vari gradi di potenza e dei limiti più o meno riservati; quelli dipendenti dal maggiore o minore sviluppo della ragione stessa; questi dall' attitudine di certe verità di un ordine superiore all' umana intelligenza e che non siam destinati a conoscere. Nel primo caso l' uomo è costretto ad ammettere la verità per una certezza indiretta, cioè per l' asserzione altrui; nel secondo caso è costretto ad ammettere l' incomprensibile che negare non può. Questa distinzione in ogni verità della parte dimostrabile e della parte incomprensibile, è la più grande prova della eccellenza dell' umana ragione, ripugnante per sua natura all' incertezza ed all' assurdo. (Maroni).

(7) La versione d' Ibn-Tibbon è qui un poco alterata nella maggior parte delle edizioni *(c)*. I mss. hanno: והתגברות השכל לבקש אמתתם

(a) Così si esprime Scem-Tob: ולא בסבה אפילו בשפע אלהי — Il Scem-Tob stesso dà un esempio di questi diversi gradi di percezione riguardo alle cose intellettuali, nella rivelazione del Sinai, in cui vi fu una percezione graduale, cioè Mosè primo, che percepì più di tutti, quindi Aharon, poi gli eletti, poi tutto il popolo; gradazione dipendente, non dalle cose percepite, ma dalle persone che percepirono. (Maroni).

(b) Così nell' Ibn-Tibbon: אבל שערי השגתם נעולים בפניו — (Maroni).

(c) Nell' Ibn-Tibbon: בכל אומה כת מעינת וכו' — Cancellisi אונח — (Maroni)

ולחפשה נמצא בכל כת מעינת מבני אדם ובכל זמן Al-Harizi tradusse: והחקירה עליהם — (Munk).

(8) Nell' Ibn-Tibbon: ולא הכזבה — (Munk)

(9) Per *contradizione dimostrativa*, l' autore intende qui il *ragionamento dimostrativo* basato su dei principj falsi, o il ragionamento sofistico. Ibn-Tibbon traduce le parole אלענאד אל ברהאני colle parole המחלקת המופתית, e nel suo glossario dei termini tecnici, dice che si chiama così *la contradizione che si oppone a ciò che fu stabilito con una dimostrazione*: — החלק על מה שבא עליו מופת תקרא מחלקתו מחלקת מופתית — Ibn-Roschd, nel suo compendio dell' Organon, verso la fine della Dimostrazione o dei Secondi analitici, oppone il ragionamento chiamato contradizione dimostrativa a quello che si chiama — מכאטבה אלתעלים ואלתעלם *(oratio docendi et discendi)*, e che ha per iscopo di istruire mediante la dimostrazinue (V. Arist. Confutaz. de' Sofis. cap. 2.). Il ragionamento chiamato מכאטבה אלענאד אלברהאני è definito da Ibn-Roschd con questi termini:

« Questo ragionamento non è usato se non da chi ignori la cosa per « sistema (letteralmente: nel quale sia l' ignoranza per modo di essere o « per natura), ossia, che creda essere la cosa altrimenti di quello che è, « come, p. es. chi ammette il sistema degli atomi ed altre opinioni simi- « li; al contrario di quello che avviene nel ragionamento d' istruzione, « in cui chi ragiona non ignora la cosa che per mancanza di sapere, sen- « za che professi a quel riguardo una qualsiasi opinione. (Munk).

(10) Ibn-Tibbon ed Al-Harizi traducono: והיות הגלגל עגול, *e che la sfera celeste sia circolare*. È evidentemente un errore, poichè l' autore non potè voler dire che vi siano degli uomini, per quanto ignoranti, che contestino la forma circolare della sfera celeste. Il participio arabo — מסתדיר significa qui muoventesi in circolo; e se l' autore avesse voluto esprimere il senso di עגול, *rotondo, circolare*, avrebbe detto דאנר — (Munk). - Nuove aggiunte).

(11) Questo celebre commentatore, che fioriva alla fine dal 2. secolo ed al principio del 3. *(a)*, godeva presso gli Arabi, come presso i Greci una grandissima stima. Maimonide, in una sua lettera diretta al traduttore della sua *Guida degli smarriti*, R. Samuel Ibn-Tibbon, gli raccomanda particolarmente lo studio dei commenti di Alessandro. Riguardo alle versioni arabe delle numerose operè di Alessandro, v. Casiri, ***Bib. arab. hisp***, tom. 1. pag. 243 e seg. Wenrich, ***De Auctorum Graecorum versionibus*** ecc. p. 273 e seg. (Munk).

(12) Letteralmente: *il desiderio di dominare o di primeggiare, e (quello) di vincere o di prevalere (b)*. (Munk).

(12) Cioè, presso i Greci. L' autore anticipa, oon queste parole, quello che dirà più tardi della potente influenza che esercita sulla maggior

(a) V. Pref. nota 25. (Maroni).
(b) Nell' Ibn-Tibbon: אהבת הרשות והנצוח — (Maroni).

parte degli uomini, la lettura dei libri religiosi e l' abitudine di prendere alla lettera le parole della Scrittura contenente delle immagini e delle allegorie. Questa causa dell' errore, egli vuol dire, non esiste che presso quelli, i quali credono all' autorità dei libri sacri e che professano una religione rivelata da Dio. Tuttavia questa sorgente dell' errore esisteva anche presso i Greci; poichè il popolo ammetteva la verità delle favole mitologiche. Aristotile stesso parla qua e là della potenza dell' abitudine e delle credenze, che sono talvolta un ostacolo alla conoscenza della verità. V. Metaf. lib. 2, cap. 3. (Maroni).

(14) Beduini o Sceniti, chiamansi gli Arabi nomadi, quella razza che mena vita all' aperto, sempre errabonda come i selvaggi; e come tali, l' autore li cita ad esempio. L' Ibn-Tibbon traduce: אנשי הכפר — (Mar)

(15) Nell' Ibn-Tibbon: כפי מה שהם ממעוט רחיצת גופם וראשם והעדר ההנאות וצוק הפרנסה « *Come sono, pel poco lavarsi il capo ed il corpo, la privazione dei piacrri e la penuria degli alimenti.* (Maroni).

(16) Nell' Ibn-Tibbon si traduce: ולהתרחק מזולתם *e si allontani da qualunque altra.* (Maroni).

(17) Nell' Ibn-Tibbon: ימנע מהשיג האמת — (Maroni).

sia dimostrato il contrario, e se finalmente non aspiri alla percezione di ciò che non puoi percepire; allora tu sei pervenuto alla perfezione umana e sei nel grado di R. Akibà (ר' עקיבה) che entrò in pace ed uscì in pace (נכנס בשלום ויצא בשלום) (7), studiando queste cose metafisiche. Ma se tu aspiri ad una percezione superiore alla tua facoltà percettiva, o che ti affretti a dichiarare menzogna le cose onde non sia dimostrato il contrario, o che siano possibili, fosse anche in una maniera lontanissima, giungi allora al grado di Eliscià A'her (אלישע אחר) (8), e non solamente non sarai perfetto ma diverrai più imperfetto di qualunque cosa (9); e ti avverrà allora di lasciarti vincere dall' immaginazione e di essere trascinato al vizio, alla depravazione ed al male. perchè lo spirito sarà preoccupato e la sua luce spenta, come si presentano alla vista tante specie di vani fantasmi quando lo spirito visuale (10) s' indebolisce negl' infermi ed in quelli che fissano lo sguardo sopra oggetti risplendenti o sopra oggetti minutissimi. È in questo senso che fu detto: דבש מצאת אכל דייך פן תשבענו והקאתו « *Se trovi del miele, mangiane quanto ti basti, ma non satollartene poichè lo vomiteresti* (*Prov.* 25, 16). Ed anche i Dottori applicarono questo passo allegoricamente ad אלישע אחר (11). Quest' allegoria è ben notevole, poichè assomigliando quì il sapere al mangiare, secondo quello che già dicemmo (12), mentovarono il più dolce degli alimenti, cioè il miele. Il miele, per sua natura, quando se ne prende molto, eccita lo stomaco e fa vomitare. Questo passo dice, in certo modo, che questa percezione, qualunque sia la sua importanza, la sua grandezza e la perfezione che vi si trova, è nella sua natura, quando non ci arrestiamo ad un certo limite e non ci avanziamo con precauzione, di volgersi in imperfezione, come chi mangiando del miele si nutrisce e si diletta quando ne mangi con misura, ma se ne prenda troppo si perde tutto; (e però) non disse: non satollartene perchè te ne disgusteresti, ma disse: poichè lo vomiteresti.

È a questa medesima idea che si volle alludere dicendo אכל דבש הרבות לא טוב « *Mangiare troppo miele non è bene.* (*Prov* 25, 27) come dicendo: ואל תתחכם יותר למה תשומם « N

cercare troppa sapienza; perchè vorrai annientarti. (Eccl. 7, 16) ' (13)
Si allude pure a ciò con queste parole: שמר רגלך כאשר תלך אל בית האלהים « *Guarda il tuo piede quando vai alla casa di Dio.* — *(Ivi, 4, 17)* (14); ed anche David volle alludere a questo dicendo: לא הלכתי בגדולות ובנפלאות ממני « *Non penetrai in cose troppo grandi e troppo oscure per me. (Salmi, 131, 1)*. È anche a questa idea ch' essi (i Dottori) si riferirono dicendo (15): —
במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור במה שהורשית התבונן ואין לך עסק בנסתרות « *Quel che è troppo oscuro per te non istudiare, nè scrutare ciò che per te è troppo nascosto: studia quello che ti è permessò* (di conoscere) *e non ti occupare delle cose oscure* — il che vuol dire, che non bisogna impegnare la propria intelligenza se non in ciò che è possibile all' uomo di percepire, ma in quanto a quello che non è nella natura dell' uomo di percepire è pernicioso l' occuparsene, come abbiamo spiegato. La stessa cosa vollero significare dicendo: — כל המסתכל בארבעה דברים וכו' « *Chiunque esamina quattro cose* ecc. (16), il qual passo terminarono con queste parola: — וכל שלא חס על כבוד קונו וכו' « *E chiunque non rispetta la gloria del suo Dio* ecc. (e che contiene) un' allusione a quello che abbiamo spiegato, cioè: che l' uomo non deve precipitatamente applicarsi alla speculazione con false immagini, e che se gli sopravvengono dei dubbi, o se quella cosa non gli è dimostrata, non deve abbandonarla o rigettarla, nè affrettarsi a dichiararla menzogna, si anzi, restar calmo, rispettare la gloria del suo Creatore, astenersi ed arrestarsi. È una cosa abbastanza spiegata. Ma lo scopo di questa sentenza, pronunziata dai profeti e dai Dottori, non fu di chiudere affatto la porta della speculazione e di spogliare l' intelligenza della percezione di ciò che è possibile percepire, come credono gl' ignoranti ed i negligenti, che si compiacciono far passare la loro imperfezione e la loro stupidità qual perfezione e sapienza, e la perfezione degli altri per imperfezione ed irreligione; che fanno le tenebre luce, e la luce tenebre (Isaia, 5, 20.); si, anzi, la vera intenzione è d' insegnare che le intelligenze dei mortali hanno un limite a cui devono arrestarsi.

Nè tu devi criticare alcune parole dette riguardo all' intelligenza in questo capitolo ed in altri (17); poichè lo scopo fu di guidare (il lettore) verso il soggetto (particolare) a cui si tendeva, non di considerare profondamente quello che sia l' intelligenza, cosa che sarà esaminata in altri capitoli (18).

NOTE AL CAPITOLO XXXII.

(1) Le percezioni intellettuali *(a)* non hanno la loro sede nella materia, ma si riferiscono alla materia mediante la facoltà di pensare, che è una facoltà fisica *(b)*. L' intelletto in sè stesso, che riceve l' impressione delle cose intellettuali, è affatto impassibile e libero da qualunque miscuglio con una forma materiale qualsiasi. Altri filosofi arabi, e particolarmente Ibn-Roschd, si esprimono come il nostro autore, dicendo che l' intelletto non è nella materia, ma si riferisce, in qualche modo, alla materia. V. Ibn-Palkira, *More-ha-More*, pag. 17. (Munk).

(2) Nell' Ibn-Tibbon: כי אם ירבה המחשבה — (Maroni).

(3) Nell' Ibn-Tibbon: יבהל — (Maroni).

(4) L' autore vuol dire, che la facoltà di pensare si trova riguardo à questo nella stessa posizione di tutte le altre facoltà fisiche. (Munk).

(5) Cioè, nelle percezioni che hanno per oggetto le cose metafisiche, alle quali l' intelletto in atto cerca innalzarsi. (Munk).

(6) L' Ibn-Tibbon traduce per errore, ולא תתחיל (se non cominci). Lo stesso errore si riproduce in altri luoghi della sua versione. (Munk).

(7) L' autore allude quì ad un celebre passo allegorico dei due Talmud, in cui si parla di quattro Dottori che entrarono nel paradiso (della scienza) *(c)*, cioè Ben-Azai, Ben-Zomà, A'her (Eliscià e R. Achibà *(d)*. Dei

(a) *Percepire* significa *apprendere* e *percezione* è l' atto di apprendere, o più propriamente: l' atto con cui l' anima riceve l' impressione esterna, alla quale tien dietro la sensazione, ed allora dicesi percezione esteriore. I peripatetici distinguevano tre specie di percezioni: *percezioni sensibili* (השגות חושיות); *percezioni immaginative* (השגות הרמיון) e, finalmente, *percezioni intellettuali* (השגות שכליות). Le prime hanno la loro sede nella materia e non si ottengono che mediante gli organi dei sensi e la presenza di qualche oggetto; le seconde non hanno bisogno della presenza reale. attuale di qualche oggetto, ma suppongono nel passato la presenza di un oggetto e qualche impressione mediante i sensi; la terza, finalmente, è affatto distinta dalle cose sensibili e sottratta alle loro Leggi. In altri termini: l' anima pensa le cose esterne mediante le impressioni che ne riceve, e sono le percezioni sensibili; conserva per mezzo della memoria le idee che se ne formò, e sono le percezioni immaginative; pensa la verità, e sono le percezioni intellettuali indipendenti dai sensi; perchè come dice Aristotile, nelle cose immateriali, l' essere pensante e le cose pensate sono identici. — (Maroni).

(b) L' intelletto passivo è in *potenza*, ed è in questo senso una facoltà *fisica*, perciò detto intelletto *materiale*. Esso è suscettivo di tutte le *percezioni*. V. cap. 1. (Maroni).

(c) Il testo lo chiama Pardès (פרדס) *orto*. Così è chiamato nel Talmud lo studio delle parti più oscure della metafisica, e l' applicarsi a quello studio: entrare nell' orto e passeggiare nell' orto. V. Maimonide, Misnè Torà, Jessodè Ha Torà, cap. 4 in fine. Ecco il testo del Talmud: ארבעה נכנסו לפרדס אלו הם: בן עזאי בן זומא אחר ורבי עקיבה: בן עזאי הציץ ומת בן זומא הציץ ונפגע אחר קצץ בנטיעות ר׳ עקביה יצא בשלום Questo אַחֵר o אחר אלישע בן אבויה è il celebre אלישע בן אבויה che fu maestro di R. Meir V. ivi, Trat. *'Haghigà*, fog. 15, perchè fu chiamato אַחֵר — Quanto a בן עזאי e בן זומא ambedue si chiamavano שמעון, ma per morte prematura, non ebbero il titolo di Rabbì e si denominarono dal padre. V. Talmud, trattato *Taànith*. (Maroni).

(d) R. Achibà figlio di Giuseppe (ר עקיבה בן יוסף), di prosapia straniera (e, se-

due primi uno morì per aver fatto penetrare i suoi sguardi, l'altro fu colpito (di pazzia); A'her fece guasto nelle piante, R Achibà *entrò in pace ed uscì in pace.* V. Talmud di Gerusalemme, trattato *'Haghigà*, cap. 2. Talmud di Babilonia, nello stesso trattato, fog. 14, *B*. L' autore seguì la compilazione di quello di Gerusalemme: in quello di Babilonia non si leggono le parole *entrò in pace (a)*. (Munk).

(8) Vuol dire: *tu fai dei guasti* ed arrivi a negar tutto come faceva A'her. (Munk).

(9) Nell' Ibn-Tibbon: אבל תשוב יותר חסר מכל חסר — (Mar.).

(10) Molte edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno כח הראה ma si deve leggere secondo l'arabo הרוח הראה, come hanno, in fatti, i mss. dell' edizione *princeps*. Lo *spirito visuale*, detto dagli Scolastici: — *spiritus visivus* (Ales. Afrodis. Problem. 1, 74), è, secondo gli antichi, il più sottile degli *spiriti animali*, che concorrono a formare le sensazioni, e che hanno il loro centro comune nel cervello. Nel 29° cap. della 2. parte della *Guida*, il nostro autore parla ugualmente dello *spirito visuale*, che si turba e s' indebolisce per le agitazioni dell' anima. Ibn-Roschd, nella analisi del Trattato *del Senso e del Sensibile* (o meglio de *Parva naturalia*), parlando dell' organo della vista, si esprime così:

« Quest' organo non adempie le sue funzioni se non quando si tro-
« vi nel suo temperamento naturale, senza che vi penetri alcuna cosa
« che lo turbi e l' agiti Perciò, quando un uomo è eccitato dalla collera,
« i suoi occhi divengono rossi, ed il calore gli sale alla testa, la sua vista
« si guasta, e spesso vede l'oggetto come se fosse doppio, a motivo della
« agitazione che prova lo spirito visuale durante la collera. » — (Mss. ebraici della Bibl. Imp.). V. Alberto il Grande, lib. de *Sensu* et *Sensato*, trat. 1, cap 11. (Opp. tom. 5, pag. 16.) Riguardo agli *spiriti* in generale, daremo alcune particolari notizie in una nota al principio del capitolo 72. (Munk).

(11) Sembra che l' autore abbia fatto quì un errore di memoria, poichè nelle nostre edizioni dei due Talmud, questo passo non è applicato a A'her, ma a quello che fu colpito da pazzia, ossia, nel Talmud di Gerusalemme, a Ben Azai e nel Talmud di Babilonia a Ben Zomà. (Munk).

condo narrasi, discendente da Sisara generale di Jabin re di Canaan), fu uno dei più celebri Dottori misnici. Egli visse nel primo secolo e nel principio del secondo dell' E. V. e fu successore di Rabban Gamaliel il seniore nella presidenza dell' accademia di Iabnè. Fu celeberrimo per la dottrina, coevo di Ben-Azai, Ben-Zomà, ed Eliscià A'her. Fu ai suoi tempi la insurrezione degli Ebrei guidati da Barcoceba (בר כוכבא) *figlio della stella*, detto dai Rabbini בן כוזיבא, *figlio della menzogna*, che si era dato per Messia. Anche R. 'Akibà ne aveva sostenuta la causa, e dopo la caduta di Bitter, Adriano imperatore lo fece morire in mezzo ai più atroci tormenti. Dicesi ch' egli morisse in età di 120 anni, e che nel giorno stesso della sua morte sia nato Rabbì (v. Introduzione, nota 94). A lui si attribuisce il piccolo libro cabbalistico אותיות ר׳ עקיבה *Lettere di R. Akibà*, come pure il ספר יצירה, che altri attribuiscono al patriarca Abram, ed un altro opuscolo detto הבדלה — (Maroni).

(a) V. il testo del Talmud di Babilonia, già citato. Quanto all' espressione קצץ בנטיעות » fece guasto nelle piante, » significa che A'her, non essendosi avanzato con precauzione nel *Pardes*, cioè nello studio della metafisica, cadde in gravissimi errori. (Maroni).

(12) V. cap. 30. — (MUNK).

(13) Molti commentatori spiegano questo verso come il nostro autore, traducendo le parole למה תשומם, *perche vorresti esserne desolato (deserto, distrutto)?* La voce תשומם della radice שמם, è un התפעל sincopato invece di תשתומם — V. Aben-Esdra ed il Kim'hi. Aben-Esdra lo spiega nel senso di rendersi desolato (insociabile.) Egli crede che Salomone parli qui contro l' ascetismo, tanto religioso che filosofico *(a)*. Non essere, dic' egli troppo giusto, nè cercare di essere troppo saggio, segregandoti dal mondo, per vivere una vita contemplativa ed investigare cose inconcepibili; perchè così ti renderesti insociabile, nè questa è l' umana destinazione. Altri ancora, intendendo la voce תשומם nel senso di restare attonito, stupefatto, spiegano questo verso come segue: Non ti affaticare molto ad essere nè troppo virtuoso, nè troppo savio, perchè saresti deluso nelle tue speranze, e rimarresti stupito vedendo che non ne ricavi il frutto sperato, ma anzi talvolta, perdita invece, e danno (v. Castelli, Eccles. luogo citato). (MARONI).

(a) Ascetismo o morale ascetica, chiamasi ogni sistema di morale che raccomandi all' uomo, non di regolare i propri bisogni subordinandoli alla ragione ed alla legge del dovere, ma di soffocarli affatto o, almeno, resister loro, quanto lo permettano le nostre forze; nè solo i bisogni del corpo, ma quelli dello spirito altresì; poichè la società, la famiglia, la maggior parte delle scienze e tutte le arti della civilizzazione, sono talora proscritte, come i piaceri materiali. La cura della propria anima e la contemplazione di Dio, è ciò che resta all' uomo che si è così inabissato nelle austerità e nel silenzio. Si distinguono due specie di ascetismo: l' uno è fondato sul dogma e sull' espiazione, nè ha altro scopo che di calmare la collera divina con delle volontarie sofferenze: è l' ascetismo religioso. L' altro è instituito secondo alcuni principj puramente razionali, per far giunger l'anima alla sua vera destinazione sviluppando in lei tutte le sue facoltà e tutte le sue forze e liberandola dalla servitù del corpo e dalle leggi della natura: questo può chiamarsi ascetismo filosofico; e questo e quello giunsero, in varie epoche, ad eccessi riprovevoli, contrari ai più sacri interessi della morale. I primi germi di ascetismo noi li troviamo nella scuola pitagorica, che imponeva ai suoi seguaci una vita assolutamente contemplativa, sistema che fu più assoluto nella scuola cinica, la quale cercava, non solo di sottrarre l' uomo alle leggi della natura, ma di renderlo anche indipendente dalla società, e negli Stoici, la cui morale si riassumeva in due parole: astinenza e rassegnazione. Maggior estensione ebbero i principj ascetici nella scuola di Alessandria che, particolarmente i Terapeuti (o medici delle anime), riguardavano le virtù solitarie della vita contemplativa, come l' ultimo termine della perfezione umana. Così gli Esseni in Palestina, da cui, nei primi tempi del Cristianesimo derivò, secondo alcuni, il Gnosticismo (v. cap. 17, nota 5, *b*), ed è ben noto a quali eccessi sieno giunte le varie sette dei Gnostici, secondo i vari loro sistemi, o per inaudite mortificazioni, o per disordini senza esempio. Giuseppe lo storico (v. Pref, nota 12, *a*, 2) parla nella sua autobiografia, di un ascetico che si era ritirato nel deserto e col quale, dice, essere stato, egli stesso, tre anni, menando una vita austerissima; nè diversamente vivevano S. Giov. Bat. e S. Jacobo, dei quali Egesippo (storico ecclesiastico del secondo secolo) ci dà il ritratto. Certo, l' ascetismo predominò le varie sette del Cristianesimo, dando la mano al misticismo (v. Pref. n. 9, *b*), e, senza parlare di altri, Molinos, autore del quietismo (nel secolo 17), insegnava: che l' anima, nello stato di contemplazione, non desidera più nulla, neppure la salute, non teme nulla, neppure l' inferno, nè prova altro sentimento che un totale abbandono alla volontà di Dio; nè più ha bisogno di nulla, neppure delle buone opere. A questo eccesso giunse il Cristianesimo, perchè occupandosi esclusivamente dell' idea ed abbandonando la vita reale, predicò il rinunziamento a questo mondo, e considerò il mondo attuale, nelle sue realtà terrestri, come il male; e quindi produsse un grande numero di anacoreti e di eremiti, insegnando essere vero cristiano quello solo che rinunzia a questo mondo. Anche tra gli Arabi troviamo l' Ascetismo, considerato qual mezzo supremo di perfezione (v. Al-Farabi, Trat. dei Principj degli esseri, ed Ibn-Badja, Regime del solitario); e sebbene nulla di simile si trovi nel Giudaismo prisco, si videro tuttavia vari filosofi ebrei, del medio evo, insegnare quella morale ascetica, nè il nostro autore meno degli altri (v. parte 3. di quest' opera, cap. 51.) (MARONI)

(14) Pare che l' autore intenda quì questo verso in senso figurato, cioè, che andare alla casa di Dio, voglia dire, *occuparsi delle cose divine*, ossia: *avanzati con precauzione nello studio delle cose divine*. (Maroni).

(15) Il passo quì citato è allegato nel Talmud di Babilonia, Trattato *'Haghigà*, fog. 13 *a*, dal libro di Ben-Sirà o ישוע בן סירק *(a)* (v. Bereseith Rabba, Sez. 8.). Si trova effettivamente al cap. 3. dell' Ecclesiastico, v. 21 e 22 del testo greco Nella citazione di Maimonide, come si trova in tutti i mss. della Guida, vi sono due parole che differiscono dalle edizioni del Talmud, nel quale si legge התבונן invece di דרוש e בנסתרות invece di בנפלאות — (Munk)

(16) Questo passo che si trova nella Misnà (part. 2. trattato *'Haghigà* cap. 2. Parag. 1.) è concepito in questi termini:
כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם *(b)* — « Chiunque esamina quattro cose avrebbe non « dovuto venire al mondo; (queste quattro cose sono:) quel che è al di « sopra e quel che è al di sotto (dell' universo), quello che fu avanti (il « mondo) e quello che sarà dopo. E chiunque non rispetta la gloria del « suo Creatore avrebbe non dovuto venire al mondo. » (Munk).

(17) L' autore vuol dire: quello che abbiamo detto che l' umana intelligenza ha un limite, non deve intendersi dell' intelletto acquisito, ma di quelle percezioni che l' uomo crede intellettuali, e non sono che immaginarie e fallaci. V. Scem Tob. (Maroni).

(18) V. cap. 68 e 72. (Munk).

(a) Questo libro che i Greci chiamarono, *Sapienza* di Gesù figlio di *Sirak*, e compendiosamente: Sapienza di Sirak, fu, come è noto, chiamato dai latini Ecclesiasticus, per la frequente lettura che di esso facevasi nella chiesa, nei primi suoi tempi; e fu anche chiamato dai Greci: Il Panareto, ossia, discorso che abbraccia tutte le virtù. È uno degli 8. libri apocrifi non accolti nel Canone degli Ebrei, e fu scritto primieramente in Ebraico, con molta somiglianza al libro dei Proverbi di Salomone. Ne fu autore Giosuè figlio di Sirà di Gerusalemme (com' egli stesso scrive: ואני יהושע בן סירא מילידי ירושלים cap. 44, 39), nipote di Giosuè figlio di Giosada (יהושע בן יהוצדק) Sacerdote maggiore, mentovato in Esdra (cap. 3). Il Zacuto (v. Introduzione, nota 94) lo chiama יהושע בן סרוק — Egli fiorì più di cento anni dopo la edificazione del secondo tempio (circa 3510 dalla Creazione.) nel tempo del Pontificato di Simeone figlio di Onia, nipote di Simeone il Giusto. Fu uomo di grande dottrina, ed il suo libro fu molto pregiato dai Talmudisti che ne citano varie sentenze (v. Talmud di Babil. Berachoth, fog. 48; Kirubin, fog. 64; 'Haghigà, fog. 12 et passim,) Credesi che il Ben-Sirà siasi ritirato in Egitto gli ultimi anni di sua vita. Comunque sia, è certo che un suo nipote, chiamato pure Ben-Sirà, tradusse il suo libro in Greco, nel tempo di Tolomeo Evergete. L' originale ebraico andò, come tanti altri libri perduto. Dal greco fu recato in latino nei primi tempi della chiesa, e poi dal greco in tedesco. Nel secolo 16. fu tradotto in caldaico da cui nel 18. secolo in ebraico. (Maroni).

(b) Rabbenu 'Obadià legge. ראוי לו אם לא בא וכו׳, e nel Talmud di Bab. leggesi: רתוי כאלו וכו׳ — V. תוספת יום טוב ivi (1).

(1) *R. 'Obadià e R. Jom Tob Levita furono due celebri commentatori della Misnà Il primo nativo di Bartenora in Romagna fiorì sulla fine del secolo 15. Il secondo nel secolo 16. fu Rabbino di Praga e Vienna, e morì in Cracovia sul principio del secolo 17. — (Maroni).*

CAPITOLO XXXIII. (1)

Sappi che sarebbe assai pericoloso il principiare (gli studj) da questa scienza, ossia, dalla metafisica; e cosi (sarebbe pericoloso) (2) lo spiegare nel principio il senso delle allegorie profetiche e risvegliare l' attenzione sulle metafore usate nel discorso e di cui sono pieni i libri profetici. Bisogna, anzi, educare i giovanetti ed instruire gl' incapaci secondo la misura del loro ingegno; e quegli che si mostri di uno spirito perfetto e preparato per questo alto grado, ossia, pel grado della speculazione dimostrativa e delle vere argomentazioni della intelligenza, si farà avanzare a poco a poco sino che giunga alla sua perfezione, o mediante alcuno che gli dia l' impulso o da se stesso. Ma quando si principia da questa scienza metafisica, ne risulta, non solo una confusione nelle credenze, ma l' assoluta irreligione (3).

Non credo poter meglio assomigliare questa cosa che ad uno il quale facesse mangiare ad un bambino poppante del pane di frumento e della carne, e bere del vino; egli certamente lo ucciderebbe, non perchè questi alimenti siano cattivi e contrari alla natura dell' uomo, ma perchè chi li prende è troppo debole per digerirli in modo di trarne profitto. Cosi le verità metafisiche (4) furono presentate in una maniera oscura ed enigmatica, ed i savi usarono ogni ragione di artifizj per insegnarli in guisa di non pronunziarsi chiaramente, non perchè contengano alcuna cosa cattiva, o perchè abbattano le fondamenta della religione, come credono gl' ignoranti, i quali pretendono essere arrivati al grado della speculazione; ma furono celate perchè le intelligenze, nel principio, sono incapaci di accoglierle, e le fecero presentire, affinchè l' uomo

perfetto le potesse conoscere; e perciò si chiamano misteri e segreti della Torà, come spiegheremo.

E questa è la ragione onde la scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini, come già abbiamo spiegato (5); perchè è destinata a servire di primo studio e ad essere appresa dai fanciulli, dalle donne e dalla generalità degli uomini, i quali non sono capaci di comprendere le cose nella loro realtà; e perciò si limitarono per loro alla (semplice) autorità (6), tutte le volte che si trattava di un' opinione vera della quale si voleva proclamare la verità; e riguardo a qualunque cosa ideale (7), (si attennero) a ciò che può indicare allo spirito ch' essa esiste, non ad esaminare la vera natura del suo essere (8). Ma quando l' individuo si è perfezionato, e che i segreti della Torà gli sono rivelati (9), o da un altro o da sè stesso, mediante la mutua combinazione (10), arriva al grado (11) di riconoscere la verità di quelle opinioni vere coi veri mezzi di constatare la verita, o colla dimostrazione, quando questa sia possibile (12), o con delle argomentazioni solide, quando questo mezzo sia praticabile; e così si rappresenta nella loro realtà quelle cose (ideali), che erano per lui cose immaginarie e figurate, e comprende il loro (vero) essere.

Già più volte, nei nostri discorsi, abbiamo citato questo passo: = ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו ואז מוסרין לו ראשי פרקים (13). Alcuno dunque non deve essere iniziato in questa materia, se non che secondo la misura della sua capacità ed alle due seguenti condizioni: 1. di essere savio, ossia, di possedere le cognizioni dalle quali si attingono le nozioni preliminari della speculazione; 2. di essere intelligente, ingegnoso e di una pespicacia naturale, che comprenda un soggetto alla più leggera indicazione ed è questo il senso delle parole מבין מדעתו = La ragione per la quale è vietato d' istruire le masse secondo il vero metodo speculativo e di metterle in istato, dal principio, di formarsi un' idea della vera natura delle cose (14), e perchè sia assolutamente necessario che sia così e non eltrimenti (15), (tutto ciò) voglio spiegarti nel capitolo seguente.

Dico dunque :

NOTE AL CAPITOLO XXXIII.

(1) Dopo aver dimostrato nel capitolo precedente che l' umana intelligenza ha un limite, e che l' uomo deve arrestarsi ed astenersi, quando si tratti di cose la cui percezione gli è impossibile; aggiunge in questo capitolo, che anche quelle cose le quali possano essere comprese facilmente dagli spiriti perfetti, non si devono spiegare ai principianti, ai giovani ed agl' idioti, particolarmente le cose metafisiche e le allegorie profetiche. (Maroni).

(2) Nell' Ibn-Tibbon leggesi come nella versione francese : — וכן ביאור ענייני משלי הנבואה ; ma in alcune edizioni, secondo quello che dice l' Efodi, si legge invece : ואין כן ביאור ענייני וכו , cioè, *non così* (quando trattasi) *di spiegare il senso delle allegorie profetiche* ecc; il che sarebbe quanto dire : che le allegorie profetiche si possono spiegare anche a quelli che solo incominciarono i loro studj. Secondo questa variante invece di אבל צריך , bisognerebbe leggere וטוב — V. l' Efodi, ivi. — (Maroni).

(3) Il verbo (arabo) עטל, che significa spogliare, vuotare, far cessare, si usa anche nel senso di negare i dogmi religiosi. Al-Makrizi *(a)*, nella sua Descrizione dell' Egitto, rimprovera al Maimonide stesso di aver resi gli Ebrei מעטל"ה — Silv. de Sacy tradusse, molte volte, il participio — מעטל ateo. Egli dice tuttavia, in una nota, che vi è forse troppo rigore a tradurre così ; poichè, soggiunge, il dogma del מעטיל consiste piuttosto nel negare gli attributi di Dio e presentarlo come inaccessibile all' intelligenza umana ed estraneo al governo dell' universo , che nel negare direttamente la sua esistenza (v. Chres. ar. 2 ediz. , tomo 1. pag. 235 e tomo 2. , 96). La parola irreligione, mi sembra rispondere meglio di qualunque altra, all' idea che Maimonide attribuisce alla parola מעטיל — È *la negazione di quello che è scritto nei libri religiosi*, come si può vedere in molti altri passi della *Guida*. (Munk).

(4) Letteralmente : *queste opinioni vere*. (Munk).

(5) V. cap. 26 (Munk).

(6) Cioè, non fecero che seguire l' autorità della tradizione senza entrare nel fondo delle cose (Munk).

(7) Colla parola (araba) תצור , sembra che l' autore intende qui, in generale, tutto quello che è del dominio del pensiero o dell' idea, tutti gli esseri metafisici, come anche le idee che ad essi si riferiscono. — (Munk).

(a) Al-Makrizi, fu scrittore arabo del secolo 14. Nacque nel Cairo verso il 1364 E. V. e morì nel 1441. Fu molto erudito ed abbiamo di lui un compendio della storia dei re di Egitto, della dinastia dei Mammalucchi turchi, opera che fu tradotta in latino da Ed. Pocock. V. Casiri, Bibl. arab. tom. 1. pag. 90. — (V. Journal Asiatique, serie 3. v. 8, pag. 129). (Maroni).

(8) Letteralmente: *a ciò che dirige lo spirito verso la sua esistenza* (quella della cosa ideale) *e non alla realtà della sua quiddità (a)*. L' autore vuol dire che, tutte le volte che si trattava di un' idea o di una cosa metafisica, si contentarono di servirsi di espressioni che potessero fare presentire allo spirito che quella cosa è, senza esaminare quel che è realmente. La traduzione d' Ibn-Tibbon è un poco oscura. Essa dice: — ובכל ציור (הספיק עמהם) מה שיישיר השכל אל מציאותו לא על אמתת מהותו — (Le parole הספיק עמהם sono sottintese) I commentatori pensarono che il suffisso in מציאותו e מהותו si riferisca a Dio, ed è pure l' opinione di Al-Harizi che tradusse: ובכל מחשבה וציור הסכל במה שיורה הרעיון על מציאות הבורא לא להשיג אמתת מהותו Ma se l' autore avesse voluto parlare di Dio in particolare, si sarebbe espresso più chiaramente nè avrebbe mancato di aggiungere qualche parola. Il senso che abbiamo dato à questo passo ci sembra invece confermato dal modo onde l' autore si esprime più avanti. (MUNK).

(9) Letteralmente: *consegnati*, *trasmessi*. Queste parole che l' autore scrisse in ebraico *(b)*, alludono al passo talmudico ('Haghigà, fog. 13, *a*): — אין מוסרין סתרי תורה וכו' — V. il cap. seg. verso la fine. (MUNK).

(10) Letteralmente : *quando* (quei segreti) *lo risvegliano gli uni cogli altri*, ossia quando egli stesso li intende combinandoli gli uni cogli altri *(c)*. (MUNK).

(11) Così nell' Ibn-Tibbon: יגיע למדרגה — (MARONI).

(12) Nell' Ibn-Tibbon : — אם במופת במה שאפשר בו מופת או בטענות וכו — Per מופת s' intende la *dimostrazione rigorosa*, ed invece טענה indica l' *argomentazione* dialettica *(d)*. (MUNK - Nuove aggiunte e correzioni).

(13) V. Introduzione a questa prima parte. (MUNK).

(a) *Quiddità (quidditas o quiditas : da quid, che ? che cosa ?)* significa, nel linguaggio scolastico, quel che fu detto più tardi, *forma sostanziale*, e che corrisponde a questa domanda : qual è la natura della tal cosa ? e cosa è che la distingue da ogni altra ? Cosa è che fa che noi la concepiamo, non come l' essere in generale, ma come il tale o tal essere ? L' esistenza è un' attributo che appartiene indistintamente a tutto ciò che è ; ma tutto ciò che è non si rassomiglia : una cosa non è semplicemente, ma è anche la tale o tal cosa. Il complesso delle condizioni da cui risulta quel precipuo carattere e che la fanno concepire dal nostro spirito come un essere particolare, determinato, concreto, ecco ciò che i filosofi del medio evo indicarono col nome di quiddità ad imitazione dell' espressione usata da Aristotile. La quiddità è dunque l' essenza stessa di ogni cosa, e comprende, in un tutto indivisibile, la sostanza e le qualità, poichè ciascuno di questi due elementi, non è che un' astrazione senza l' altra ossia, un' essere generale, non un essere determinato. È nella sostanza che le qualità hanno il loro principio, ed è mediante le qualità che la sostanza si manifesta e diviene una natura distinta. V. Arist. Meta., lib. 7, cap. 6. (MARONI).

(b) Le parole scritte in ebraico sono : ונמסרו לו סתרי תורה — (MARONI).

(c) Così nell' Ibn Tibben : כשיעורהו קצתם אל קצתם — (MARONI).

(d) V. cap. 71.— L' Ibn-Tibbon nel suo glossario dei termini tecnici, chiama la dimostrazione rigorosa ed incontestabile מופת e la dialettica ראיה — (MARONI).

(14) Letteralmante : *delle quiddità delle cose quali sono.* (MUNK).

(15) Letteralmente : *che ciò non sia se non così.* Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno generalmente : שלא יהיה אלא אם כן אביאהו — Bisogna cancellare אם ed אביאהו e leggere שלא יהיה אלא כן, come hanno i mss. (MUNK).

CAPITOLO XXXIV.

Le cause che impediscono di aprire l' insegnamento coi soggetti metafisici, di risvegliare l' attenzione su quello che merita attenzione (1), e di presentarlo al popolo, sono cinque.

La Prima Causa è la difficoltà della cosa in sè stessa, la sua sottigliezza e la sua profondità, come fu detto : רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו « *Ciò che esiste è lontano* (dalla nostra concezione) ; *ed è profondissimo, chi può trovarlo* ? (2) (Eccl. 7, 24) ? e come è detto ancora : והחכמה מאין תמצא « *La sapienza onde si troverà* (Giob. 28, 12) ? (3).

Non si deve dunque principiare, nell' insegnamento, da ciò che vi è di più difficile a comprendere e di più profondo. Una delle allegorie più conosciute nelle tradizioni della nostra nazione, è la comparazione della scienza coll' acqua (4). I Dottori spiegarono quest' allegoria in diverse maniere e (dissero) tra le altre : Chi sa nuotare trae delle perle dal fondo del mare, ma chi ignora il nuoto si affoga ; e però non si arrischia a nuotare, se non chi siasi esercitato ad apprenderlo.

La Seconda Causa è l' incapacità che vi è, in principio, nello spirito degli uomini in generale ; poichè l' uomo non è dotato, dal principio, della sua perfezione finale, ma la perfezione si trova in lui in potenza, e nel principio egli manca dell' atto (5) (come dice la Scrittura) : ועיר פרא אדם יולד « *E l' uomo nasce qual puledro di onagro* (Giob. 11, 12). — Ma quando un individuo ha una cosa in potenza, non è inevitabilmente necessario che quella cosa passi all' atto, sì anzi l' individuo resta talvolta nella sua imperfezione, o per alcuni ostacoli (6), o per difetto d' esercizio in ciò che fa passare quella potenza all' atto (7). Espressamente fu detto :

לא רבים יחכמו « *Non vi sono molti che divengono savj.* (*Ivi*, 32, 9) ; (8); ed i Dottori dissero: ראיתי בני עליה והם מועטים « *Vidi gli uomini insigni e sono in piccol numero* (9); poichè gli ostacoli della perfezione sono molti e le preoccupazioni che l' impediscono sono moltiplici; e quando è mai che alcuno possa ottenere la perfetta disposizione e l' agio (necessario) per lo studio, affinchè quello che l' individuo ha in potenza possa passare all' atto?

La **Terza Causa** è: la lunghezza degli studj preparatorj; poichè l' uomo prova naturalmente un desiderio di cercare i punti più elevati (10), e spesso si annoia degli studj preparatorj o li abbandona. E sappi che, se si potesse arrivare a qualche alto punto (della scienza) senza gli studj preparatorj che devono precedere, questi non sarebbero più studj preparatorj, sì piuttosto sarebbero occupazioni inutili e semplici superfluità. Se tu risvegliassi un uomo qualsiasi, anche il più stupido degli uomini, come si risveglia uno che dorma, dicendogli: Non desidereresti di conoscere tosto questi cieli (e sapere) qual ne sia il numero, qual ne sia la figura e ciò che contengono; cosa siano gli angioli; come sia stato creato il mondo nel suo complesso e qual ne sia lo scopo secondo la disposizione reciproca delle sue parti; cosa sia l' anima e come sia entrata nel corpo; se l' anima dell' uomo sia separabile (dal corpo), ed essendone separabile, come, per qual mezzo, ed a qual fine lo sia (11), ed altre simili ricerche; quell' uomo ti risponderebbe certamente: « Si » e concepirebbe un desiderio naturale di conoscere queste cose nella loro realtà, se non che vorrebbe appagare questo desiderio ed arrivare alla cognizione di tutto ciò mediante una sola parola o due parole che tu gli dicessi. Ma se tu gli imponessi (l' obbligo) di interrompere i suoi affari una settimana, per comprendere tutto questo, non lo farebbe, e si contenterebbe piuttosto di false immagini colle quali si tranquillasse l' anima sua, e gli spiacerebbe se alcuno gli dichiarasse esservi delle cose che hanno bisogno di molte nozioni preliminari e di ricerche lunghissime.

Quanto a te, ben sai che questi soggetti si legano gli

uni agli altri (12). Non vi è, in fatti, nell' universo se non Dio e le sue opere, le quali sono tutto ciò che l' universo contiene fuori di lui (Dio); nè si può percepire Iddio se non mediante le sue opere, che indicano la sua esistenza e quello che si deve credere a suo riguardo, ossia, quello che si deve affermare o negare di lui. Bisogna dunque necessariamente esaminare tutti gli esseri nella loro realtà (13), affinchè da ogni ramo (di scienza) possiamo trarre dei principj veri e certi che ci servano nelle nostre ricerche metafisiche. Quanti principj non traggono, realmente, dalla natura dei numeri e delle proprietà dalle figure geometriche (14), (principj) onde siamo condotti a (conoscere) alcune cose che dobbiamo allontanare da Dio, la negazione delle quali ci conduce a diversi soggetti (metafisici) (15)? Quanto alle cose dell' astronomia e della fisica, non vi sarà, io credo, alcun dubbio per te, che non siano cose necessarie per comprendere la relazione dell' universo col governo di Dio, quale è in realtà, non conformi alle immaginazioni. Vi sono (poi) anche molte cose speculative, le quali, senza fornire dei principj per questa scienza (metafisica), esercitano tuttavia lo spirito e gli fanno acquistare l' arte (16) della dimostrazione e conoscere la verità in ciò che ha di essenziale (17), facendo cessare l' agitazione (18) che la confusione delle cose accidentali colle cose essenziali, fa nascere generalmente negli spiriti dei pensatori e le false opinioni che ne risultano. Arrogi il (vantaggio) di ben concepire gli altri soggetti (dei quali già abbiamo parlato) considerati in sè stessi (19), quando anche non servissero di base alla scienza metafisica. Esse, finalmente, non mancano di altri vantaggi per alcune cose che fanno pervenire a quella scienza (20). Bisogna dunque necessariamente che, chiunque voglia (ottenere) la perfezione umana, s' instruisca nella logica, poi gradualmente nelle matematiche, poi nelle scienze fisiche, e dopo questo nella metafisica. Noi troviamo molti uomini il cui spirito si arresta (21) ad una parte di queste scienze, e se anche il loro ingegno non venga meno, accade talvolta che la morte li sorprenda quando sono ancora agli studj preparatori. Se

dunque non ricevessimo giammai alcuna opinione mediante l'autorità tradizionale, nè fossimo per alcuna guisa, guidati dalla allegoria, ma fossimo costretti a formarci (di ogni cosa) una idea perfetta con definizioni essenziali, e non ammettendo ciò che deve essere ammesso per vero, se non mediante la dimostrazione (cosa che non è possibile se non dopo quei lunghi studj preparatorj), ne risulterebbe che gli uomini, in generale, morrebbero senza sapere neppure se esista un Dio nell'universo o se non ne esista alcuno, ed ancora meno gli attribuirebbero un governo o allontanerebbero ogni imperfezione da lui (22). Nè alcuno sfuggirebbe a questa sciagura, se non forse un solo in una città o (al più) due in una famiglia (23). Quanto agli altri, che sono gli avanzi che il Signore chiama (24), la perfezione, che è l'ultimo scopo, non sarà da loro veramente acquistata se non dopo gli studj preparatorj. Salomone già dichiarò che gli studj preparatorj sono assolutamente necessarj e che è impossibile pervenire alla vera sapienza se non dopo essersi esercitati (25). Egli disse:
אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל וחילים יגבר ויתרון הכשר חכמה « *Se il ferro è reso ottuso e che non abbia la faccia forbita, potrà vincere delle armate? ma è anche d'uopo di maggior preparazione per (acquistare) la sapienza. (Eccl. 10, 10)* (26); ed anche disse: שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך « *Ascolta il consiglio e ricevi l'istruzione, affinchè tu divenga saggio nella tua fine. — (Proverbi 19, 20)* (27).

Ed ancora è necessario l'acquisto delle cognizioni preparatorie, perchè una folla di dubbi si presenta presto all'uomo mentre studia, ed egli comprende con eguale prontezza le obbiezioni, ossia, come si possano confutare alcune asserzioni (poichè avviene in questo come nella demolizione di un edifizio) (28); ed invece si non si possono bene affermare le asserzioni, nè risolvere i dubbj, se non mediante molti principj attinti da quelle cognizioni preparatorie. Chi dunque principia la speculazione senza uno studio preparatorio, è come chi, correndo a gran passi per arrivare ad un luogo, cade, cammin facendo, in un pozzo profondo, senz'avere alcun mezzo per uscir-

poichè già fu esposto ed anche dimostrato che le virtù morali sono preparatorie per le virtù razionali (33), e che l' acquisto di vere (virtù razionali), ossia, di perfette nozioni intellettuali, non è possibile se non ad un uomo il quale abbia corretti i suoi costumi e sia tranquillo e mansueto. Vi sono molte persone le quali hanno dalla nascita una tale disposizione di temperamento onde non è possibile alcun perfezionamento (morale). Chi, per esempio, ha, di natura, il cuore sommamente caldo, non può fare a meno di essere violento, quando anche facesse i più grandi sforzi (34); e così chi ha i testicoli di un temperamento caldo ed umido, fortemente costituiti ed i cui vasi spermatici producano molto sperma, potrà difficilmente essere casto, quando anche facesse sopra sè stesso estremi sforzi. Così troverai alcuni uomini pieni di leggerezza e di stoltezza i cui movimenti agitatissimi e senza ordine indicano una complessione viziosa ed un cattivo temperamento, di cui non si può rendere ragione (35). In essi non si vedrà mai (vera) perfezione (36), ed occuparsi con loro di questa materia (37) sarebbe assoluta follia di chi ciò facesse; poichè questa scienza, come sai, non è nè della medicina, nè della geometria (38), e, per le ragioni che abbiamo dette, alcuno non vi è preparato. Bisogna dunque farla precedere da preparazioni morali, affinché l' uomo pervenga ad una rettitudine e ad una perfezione suprema; כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו « *Poiche il traviato è l' abbominio del Signore e coi retti è il suo segreto. (Prov. 3, 32)* (39). Perciò si trovò biasimevole l' insegnarla ai giovani, ned essi potrebbero riceverla, anche pel loro naturale bollente e per lo spirito preoccupato a motivo della fiamma della gioventù (40), sino che sia spenta quella fiamma che li turba, ed essi abbiano ottenuta la calma e la tranquillità, ed il loro cuore sia divenuto umile e sommesso per temperamento. Allora desidereranno essi stessi d' innalzarsi a questo (alto) grado (41), che è la percezione di Dio, ossia, la scienza della metafisica che fu indicata colla denominazione di מעשה מרכבה (42), come dice (la Scrittura): — קרוב ה' לנשברי לב « *Il Signore è vicino a quelli che hanno il cuore contrito. (Salmi, 34, 19)* ed altrove: — מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח

« *Io dimoro (in luogo) alto e santo e con chi è contrito ed umile di spirito. (Isaia, 57, 15)*.

È per questa ragione che nel Talmud, in proposito di ciò che quivi dicesi: מוסרין לו ראשי פרקים « *gli si comunicheranno i primi elementi*, dicono (i Dottori) (43): אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב בית דין והוא שלבו דואג בקרבו « *Non si comunicheranno i primi elementi se non ad un presidente di tribunale, e solo se abbia il cuore abbattuto* (44); e con ciò vollero indicare l' umiltà, la sommissione e la grande pietà unita alla scienza. Nello stesso luogo fu detto: אין מוסרין סתרי תורה אלא ליועץ וחכם חרשים ונבון לחש « *Non si devono comunicare i segreti della Torà se non ad un uomo di consiglio, sapiente pensatore e che si esprima con intelligenza* (45) = e queste sono qualità per le quali una disposizione naturale è indispensabile. Tu sai esservi degli uomini debolissimi per dare un consiglio, quantunque siano intelligentissimi; come vi è chi ha un giudizio retto e che sa bene dirigere gli affari politici. Quest' ultimo è chiamato יועץ *uomo di consiglio*; ed egli tuttavia potrebbe non comprendere una cosa intellettuale (46), se pur si avvicinasse alle prime nozioni (47), e potrebbe anche (per questo riguardo) essere stupidissimo e senz' alcuna risorsa (48): = למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין « *A che serve in mano dello stolto il prezzo per acquistare sapienza, quando non vi sia intelligenza. (Prov. 17, 16)* ? (49) Vi è anche alcun altro il quale è intelligente, di una penetrazione naturale, e che tratta i soggetti più oscuri, esprimendosi con concisione e precisione (50), ed è quello che chiamasi נבון לחש, che si esprime con intelligenza, ma che non si applicò, nè acquistò scienze. Ma chi si acquistò le scienze in atto è chiamato חכם חרשים savio pensatore. Dicono i Dottori: כיון שמדבר נעשו הכל כחרשים « *Quando egli parla divengono tutti come muti* (51). Considera bene com' essi, servendosi di un testo sacro (52) abbiano posto per condizione, che l' uomo sia perfettamente versato nel governo delle cose sociali e nelle scienze speculative (e possegga) oltre a ciò della penetrazione naturale, dell' intelligenza; ed una buona elocuzione per presentare i soggetti in guisa di farli presentire; e solo allora gli si comunicheranno i segreti della Torà.

Nello stesso luogo si dice: אמר ליה ר' יוחנן לרבי אלעזר

תא ואגמרך מעשה מרכבה אמר ליה אכתי לא קשאי! R. Johanan disse a R. Eliezer: Vieni che t' insegnerò il Maasè Mercabà: questi gli rispose: אכתי לא קשאי, che significa: non sono ancora vecchio ed ho ancora un naturale bollente e la leggerezza della gioventù. Vedi dunque ch' essi posero per condizione anche l' età, oltre quelle virtù (onde abbiamo parlato); e come, dopo ciò, potrebbe alcuno impegnarsi in questa materia colla generalità degli uomini, coi fanciulli e colle donne?

La **Quinta Causa**, è nell' occupazione che danno i bisogni del corpo e che formano la perfezione prima (53), particolarmente quando vi si aggiunge l' occupazione che danno la moglie ed i figli, tanto più quando a ciò si unisce la ricerca delle superfluità della vita, che a motivo degli usi e delle cattive abitudini, divengono un potente bisogno naturale (54) (55). E veramente, anche l' uomo perfetto, come l' abbiamo descritto, quando si occupa molto di queste cose necessarie, e tanto più (quando si occupa delle cose) non necessarie e che le desidera ardentemente, le sue aspirazioni speculative s' indeboliscono e si sommergono, nè più le ricerca che con trepidezza (56), con mollezza e con poca sollecitudine; ed allora non percepisce neppure quello che avrebbe facoltà di percepire, o ha una percezione confusa mescolata di percezione ed incapacità.

È per tutte queste ragioni che questi soggetti convengono ad un picciolissimo numero di uomini eletti, non al popolo; e perciò si devono nascondere al principiante ed impedirgli di occuparsene (57), come s' impedisce ad un piccolo fanciullo di prendere degli alimenti grossolani o di alzare dei pesi.

NOTE AL CAPITOLO XXXIV.

(1) Vale a dire, sulle allegorie dei profeti. (Maroni).

(2) Secondo i commentatori, l'autore citò questo verso per significare colla prima parte la fisica, e colla seconda la metafisica, detta profondissima, come l'altra è detta solamente lontana. (Maroni).

(3) Secondo alcuni commentatori, l'autore avrebbe qui interpretata la parola מאין come avverbio di negazione *(non)*, ed avrebbe voluto significare, che non si può giungere al grado più alto della metafisica, ossia, alla vera percezione di Dio, se non colla negazione, cioè, allontanando da lui ciò che deve essere allontanato. E questa è veramente l'opinione dell'autore, che gli attributi di Dio si debbano esprimere con delle negazioni (v. più avanti in questo capitolo); ma qui si vuole dire solamente, che nella metafisica vi sono delle cose profondissime, e che non si devono incominciare gli studj da quelle. V. Scem-Tob. (Maroni).

(4) V. cap. 30, verso la fine. (Munk).

(5) V. Introduzione, nota 93 *a*. (Maroni).

(6) Gli ostacoli onde parla l'autore in questo luogo, sono, in parte, gli stessi mentovati più avanti alla quinta causa, cioè: i bisogni del corpo, l'occupazione che da la famiglia, l'appetito delle superfluità, e, talvolta ancora, lunghe infermità, oltre l'indolenza nello studio che è necessario perchè l'intelletto passi dalla potenza all'atto (Maroni).

(7) Cioè, per difetto di studio, e così dicesi nell'Ibn-Tibbon: — אם למיעוט למוד — (Maroni).

(8) Il senso letterale di questo verso è: « *Non i maggiori di età sono i più savi*, e il verso finisce וזקנים יבינו משפט ove si sottintende ולא ossia, *nè sono i vecchi che meglio intendono la giustizia.* » Così nel caldaico: לא רברבנא חכימין, ed anche nel מכלול spiegasi גדולים בשנים (Maroni).

(9) Queste parole sono attribuite a R. Simeone figlio di Johai V. Talmud di Bab Trattato Succà, fog. 45 *b*, e Sanhedrin, fog. 97 *b*. *(a)*.

(10) Nell'Ibn-Tibbon: התכליות cioè, *gli ultimi termini*. Il senso è che l'uomo, essere perfettibile, dotato di tutte quelle facoltà che valere

(a) L'espressione בני עליה è usata nel Talmud, nel senso di uomini insigni, non per dottrina, ma per virtù e santità di costumi, ed è in questo medesimo senso che è usata da R. Simeone figlio di Johai. Questo grande e santo Dottore, detto anche semplicemente R. Simeone, fu discepolo di R. 'Achibà, nel principio del 2. secolo dell' E. V. Secondo narrasi nel Talmud (Sciabbath, fog. 32, *b*) stette nascosto 13 anni col figlio in una spelonca per isfuggire alle persecuzioni di Adriano Imperatore romano. È creduto autore del Zoar (זהר) principale libro della Kabbalà, che fu ignoto sino al tempo di Nakmanide. L'antichità di questo libro è da altri contestata. V. Scialscieleth Ha-Kabbalà (שלשלת הקבלה), cronologia sacra di Ghedalià Jachia, che fiorì ad Imola nel secolo 16. e v. pure ארי נוהם di R. Leon da Modena (v. cap. 25 n. 2 *a*); ויכוח del Luzzato, ed אימת מפניע di Benamozegh (Maroni).

gli possano a farsi padrone de' sensuali appetiti, aspira sempre, naturalmente, ad innalzarsi per gradi, crescere in perfezione ed avanzare ognora più verso la verità, sino che arrivi a vera sapienza, alla cognizione dell' Essere supremo, ultima meta a cui l' uomo è predestinato. Ma, non di rado avviene, che l' uomo, per indolenza, voglia giungere a quella meta, quasi dissi, di primo tratto, senza percorrere la lunga via, come chi volesse, senza fatica, acquistare ricchezza. V. Scem-Tob (MARONI).

(11) I commentatori spiegano queste ultime domande come segue: Se l' anima dell' uomo sia separabile dal corpo ed esista dopo la morte come sostanza separata *(a)*, ed allora, 1° come è questa esistenza, ossia, l' anima di ogni uomo esiste individualmente, o tutte le anime non formano che una sola sostanza? 2° Per qual mezzo ella arriva all' immortalità? È mediante la speculazione filosofica, o colla pratica dei precetti religiosi? 3° A qual fine, ossia, a che tende la permanenza dell' anima? Alla unione coll' intelletto attivo *(b)*, o all' unione con Dio? E queste, veramente, furono sempre le quistioni che occuparono principalmente i peripatetici arabi e furono cagione d' infinite discussioni tanto tra i filosofi arabi che tra gli scolastici. (MUNK).

(12) L' autore vuol dire, che tutte le scienze sono insieme collegate ed una serve di preparazione all' altra; come una scala per la quale si ascenda di grado in grado fino al grado supremo; poichè tutta la scienza si occupa di Dio e delle sue creature, mediante le quali solamente può essere conosciuto, il che è il supremo grado della metafisica e fine ultimo della scienza. (MARONI).

(13) V. nota precedente. (MARONI).

(14) Nell 'Ibn-Tibbon: צורות התשבורת — V. piu avanti, nota 38. (MARONI).

(15) Ibn-Palkira cita per esempio, nei numeri, l' unità, e nelle figure geometriche, il circolo. Tutte le potenze e le radici del numero uno sono uno, e questo numero dà l' idea di ciò che non può essere nè moltiplicato, nè diviso senza cessare di essere quello che è. Così è del circolo; poichè la circonferenza, immagine dell' unità, non potrebbe essere nè aumentata, nè diminuita senza cessare di essere una circonferenza; ed invece la linea retta può essere aumentata e diminuita restando tuttavia linea retta. Così il numero uno e la circonferenza ci danno l' idea dell' unità assoluta, escludendo l' idea del moltiplice e del divisibile, che dobbiamo allontanare da Dio. L' autore insiste particolarmente su ciò che dobbiamo allontanare da Dio, perchè secondo lui, gli attributi di Dio si devono esprimere con delle negazioni; ed insiste sugli attributi negativi *(c)* (in arabo —

(a) Per sostanza separata, intendevano i peripatetici, esseri spirituali, distinti in tutto dai corpi. V. cap. 37. (MARONI).

(b) V. cap. 23. *a*. (MARONI).

(c) Colle parole attributi negativi, l' autore vuol dire, che gli attributi non indicano se non l' esclusione del loro contrario: dicesi che Dio è uno, per dire che non è moltiplice;

אלמסאלכ) affinchè sia stabilito, nella sua maggiore purità il principio dell' unità di Dio. V. cap. 58. (Munk).

(16) (La parola araba) מלכה significa *una qualità inerente (a)*. L' autore vuol dire che mediante queste cose speculative, lo spirito si abitua all' arte della dimostrazione che diviene, in certo modo, una facoltà inerente alla sua natura. (Munk).

(17) Letteralmente: *nelle cose che le sono essenziali (b)*. L' autore vuol dire che quelle cose speculative (per le quali egli intende le diverse parti della logica), fanno distinguere nella verità che si vuol dimostrare, ciò che vi è di essenziale e ciò che non vi è che accidentale. Al Harizi traduce: מענינים המורים על עצם הבורא « *delle cose che indicano l' essenza del Creatore*, riferendo il pronome lui, alla parola Dio o Creatore che sarebbe sottintesa; ma la sua traduzione non offre un senso soddisfacente, e mi parrebbe del tutto inamissibile. (V. cap. 33 alla fine della nota 8). (Munk)

(18) Nell' Ibn-Tibbon: העצמיים — (Maroni).

(19) Questo passo è assai oscuro: io credo che l' autore voglia indicare le cose dell' astronomia e della fisica, delle quali poco prima parlò: Vuol dire che lo studio delle diverse parti della logica contribuisce anche, rettificando il giudizio e precisando le idee, a meglio comprendere i soggetti dell' astronomia e della fisica, ed a farle riguardare nel loro vero aspetto. E veramente, quelle scienze suppongono le nozioni generali che si acquistano colla logica, come le nozioni di sostanza, di accidente, di necessario, di possibile ecc. e così pure la conoscenza del sillogismo e della dimostrazione. (Munk)

(20) Vuol dire: oltre i vantaggi annoverati di sopra, le suddette cose speculative ne hanno ancora degli altri relativi ad alcune cose, colle quali arriviamo alle scienze metafisiche. Anche questo passo manca di chiarezza, nè alcun commentatore, che io sappia, ne diede spiegazione. L' autore, dicendo che la logica ha il vantaggio di far conoscere delle cose più direttamente in rapporto colla metafisica, allude, mi sembra, alla natura ontologica delle categorie e di diverse altre cose trattate nell' Organon di Aristotile. V. Introduzione, nota 91. — (Munk).

(21) Nell' Ibn Tibbon: ילאה שכלם *il cui spirito si stanca*, o viene meno. (Maroni).

(22) L' autore vuol dire che gli uomini, non sapendo neppure se Dio esista, saprebbero ancora meno quel che si debba ammettere o non ammettere a suo riguardo; per esempio, se si debba attribuirgli il governo del mondo, se si debba allontanare da lui ogni specie d' imperfezione, ed

eterno per dire che non è creato e simili: non si può dire ciò che Dio è, ma ciò che non è. (Maroni).

(a) L' inerenza è l' unione delle cose di loro natura inseparabili, o che non possono essere separate che mentalmente ed in astratto. V. cap. 52. (Maroni).

(b) Nell' Ibn-Tibbon: וידיעת האמת בענינים העצמיים לו — (Maroni).

altre simili quistioni. La parola araba חכם che abbiamo tradotto governo è un poco vaga. I due traduttori ebrei tradussero דבר *alcuna cosa*, il che non è esatto e non presenta bene il senso. Ma in un mss. della versione d'Ibn-Tibbon leggiamo דין, *giudizio*; e veramente, la parola araba חכם, significa, *giudizio o governo*. L'autore avendo usata l'espressione: *se esiste un Dio per l'universo o pel mondo*, crediamo che abbia voluto parlar qui dell'intervento di Dio nel governo del mondo. (Munk).

(23) L'autore allude alle parole di Geremia, cap. 3, v. 14 *(a)*. (Munk)

(24) Ossia, il piccol numero degli eletti. Queste parole sono tratte dal libro di Ioel, cap. 3 v. 5. (Munk).

(25) Vale a dire: se non applicandosi gradualmente a quegli studj che preparano alla scienza vera. Nell'Ibn-Tibbon trovasi אחר ההרגל, cioè, dopo aver acquistata l'*abitudine* di meditare e studiare concepire le cose quali sono veramente e distinguere il vero dal falso. V. Scem-Tob. (Maroni).

(26) Abbiamo tradotto questo verso nel senso che il Maimonide sembra avergli attribuito *(b)*. (Munk).

(27) Con questo verso l'autore vuol provare, che la perfezione è il fine ultimo a cui devono precedere gli studi preparatorj, che valgono a rettificare le idee e purificare gli affetti, e come dice poi nella *quarta causa*, che le virtù *morali* sono preparatorie alle *razionali*. (Maroni).

(28) L'autore vuol dire, che i dubbi e le obbiezioni si presentano

(a) Vale a dire: L'autore usò la frase stessa che si trova in Geremia, per significare un piccol numero. Quella profezia è diretta alle dieci tribù del regno d'Israel, mandate in cattività dal re di Assiria. Iddio le ammonisce, le invita a penitenza e promette loro di radunarle dalla dispersione, se pur tanto fossero sparpagliate che vi fosse un individuo solo in una città, o due in una nazione. שובו בנים שובבים נאם ה׳ כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון — « Correggetevi, figli caparbi, dice « il Signore, poichè sono io che vi allontanai, ed io vi prenderò (anche se foste) uno per città « o due per nazione, e vi condurrò a Sion. » (Maroni).

(b) Il Maimonide spiega le parole הכשר חכמה, preparazione alla sapienza; ma, veramente, la parola הכשר, non ha questo senso che nel linguaggio rabbinico, come מכשירי מצוה הכשר מים, e simili. Nel linguaggio biblico le parole כשר ed הכשר hanno i due significati di rettitudine ed utilità. La parola הכשיר, in questo verso, è spiegata da alcuni commentatori nel secondo significato, e quindi il testo è interpretato così: — « Se anche il « ferro è ottuso e non forbito, pure aumenta la forza de' combattenti, ma di maggiore utilità « è la sapienza. » — V. sopra questo passo Rascì, Rashbam (1) ed Aben-Esdra. Il Kim'hi invece spiega la parola הכשיר, rettitudine, ed interpreta il verso come segue: Se il ferro è ottuso e non è forbita la sua faccia (cioè che non fu arrotato), ha d'uopo di maggior forza (ossia, bisogna che sia adoprato con maggior forza); ma la rettitudine della sapienza ha vantaggio (sopra tutto). V. Kim'hi, Lessico, alla radice כשר — Il Luzzato spiega הכשיר, buona riuscita e traduce il verso così: « Se il ferro è rintuzzato, ed egli (quello che lo adopra) non ha lustrato (affilato) il taglio deve raddoppiare gli sforzi; ed il vantaggio di facilitare la riuscita è (effetto della) sapienza.

(1) R. Samuel ben Meir detto Rashbam (רשב"ם) nacque nel secolo 12° in Romrog. Fu nipote di Rascì e fratello di R. Giacob ben Meir detto Rabbenu Tam (רבינו תם) ambedue figli di una figlia del celebre commentatore. Rasbam scrisse un commento letterale sul Pentateuco, e sopra alcuni squarci del Talmud, e Rabbenu Tam fu gran Teologo, autore del ס׳ הישר — (Maroni).

prontamente allo spirito, come la demolizione di un edifizio, costrutto oon mo'ta fatica, si opera facilmente e con prontezza. (MUNK).

(29) Nell' Ibn-Tibbon : ועצלותם e *la loro indolenza*. (MARONI).

(30) Anche qui Ibn-Tibbon ha : משל לעצלה מבקשת החכמה — « *un' allegoria dell' indolenza nel cercare la scienza*. (MARONI).

(31) L' autore vuol dire, che anche in questo verso il verbo נתן significa *dare tutto il proprio tempo*, ovvero, *continuare con perseveranza in una occupazione*, e quindi אל תתן לנשים חילך « *Non dare sempre alle donne la tua forza* ; così וצדיק חונן ונותן « *Il giusto commisera sempre e dona*. (*Salmi*, 37 , 20) ; ed anche nel nostro verso וצדיק יתן , significa : *il giusto consacra sempre tutto il suo tempo* e tutti i suoi pensieri alla sapienza. V. l' Efodi. (MARONI)

(32) Cioè, per chi vi rifletta bene è evidente che gli studj preparatorj sono necessari. (MUNK).

(33) Riguardo alle divisione delle virtù in morali e razionali o intellettuali ed ai loro scambievoli rapporti, v. Aristotile, Morale a Nicomaco, lib. 1, cap. 13, lib. 2, cap 1 e seg. ; lib 4. cap 2. Osserva pure quello che dice Maimonide stesso, in questo proposito, negli Otto Capitoli, posti prima del suo commento sul trattato Aboth, nel cap 2. ove si legge: המעלות הם שני מינים מעלות המדות ומעלות שכליות וכנגדם שני מיני פחיתות « Le virtù sona di due specie, *virtù morali* e *virtù razionali, e ad esse corrispondono due specie di vizi*. V. Porta Mosis di Pocock. p. 191. (MUNK).

(34) Letteralmente : *quando anche si fosse esercitato col più grande esercizio (a)*. (MUNK).

(35) Vale a dire, che non si può spiegare con precisione e che sfugge all' analisi. (MUNK).

(36) Nell' Ibn-Tibbon : הכנה שלמה , *perfezione intiera* (compiuta e vera.) (MARONI).

(37) Cioè, della metafisica (MUNK).

(38) Nell' Ibn-Tibbon : — אינה לא חכמת הרפואות ולא חכמת השבורת — Altrove chiama la geometria הנדסה — V questa prima parte, cap. 72, nota 67. L' autore vuol dire, che la metafisica non è come la medicina e la geometria, alle quali scienze tutti sono preparati e ciascuno può facilmente comprenderle ; poichè la metafisica deve essere preceduta dal perfezionamento morale, nè la possono ricevere i giovani per la loro fervida natura. V. l' Efodi. (MUNK).

(39) La radice לוז significa nel קל , il *torcersi* di una cosa dal luogo che le conviene, per esempio : בני אל ילזו מעיניך נצר תושיה ומזמה « *Guarda l' erudizione e l' accorgimento nè si dipartano dai tuoi occhi*. (Prov. 3 , 21) ; ossia, in tutte le tue opere, prendile di guida. Nel נפעל ,

(*a*) Nell' Ibn-Tibbon : ואפילו הרגיל עצמו הרגל גדול — (MARONI).

ha un senso morale: torcersi dalla retta via, e così il traviato chiamasi נלוז, di cui è l' opposto ישר ed ecco l' antitesi del nostro verso: — כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו

Quanto alla parola סוד, ha nella Scrittura tre significati: 1. *Consiglio* o *pensiero*; 2. *segreto*; 3. *adunanza* di persone che insieme si consultano per agire concordi. Nel nostro verso ha il primo significato, ossia coi retti è il suo consiglio, cioè, il suo pensiero, la sua benevolenza. L' autore lo interpreta nel secondo senso. (Maroni).

(40) Nell' Ibn Tibbon: בשלהבת הגדול והצמיחה — (Maroni).

(41) Letteralmente: *faranno innalzare* o *ecciteranno* la loro anima a questo grado. (Maroni).

(42) V. Introduzione. (Maroni).

(43) V. Talmud di Babib. Trat. Haghigà, fog. 13 *a*, e vedi Introduzione. (Munk).

(44) Ossia, ad un uomo che abbia gravità ed umiltà. Invece di והוא, le nostre edizioni del Talmud hanno לכל מי, e secondo queste lezioni bisognerebbe tradurre: *ed a tutti quelli che abbiano il cuore abbattuto.* (Munk).

(45) Queste parole tratte da Isaia, cap. 3. v. 3, si dovettero tradurre nel senso dei Talmudisti, che viene dopo esposto *(a)*. (Munk).

(46) Cioè, una cosa che sia del dominio dell' intelligenza e del pensiero filosofico. (Munk).

(47) *(Intelligibilia prima)* sono le prime nozioni o gli assiomi, che non hanno bisogno di dimostrazione (Munk).

(48) Nell' Ibn-Tibbon: אין התחבולה עמו — (Maroni).

(49) L' autore vuol dire con questo verso: Che vale a questo l' avere un giudizio retto per trattare gli affari, se non ha intelligenza per innalzarsi alle idee metafisiche? (Maroni).

(50) Secondo le due versioni ebraiche, bisognerebbe tradurre: che è capace di nascondere i soggetti, esprimendosi ecc. *(b)*. Il senso sarebbe allora: e che sa, colla sua parola intelligente, presentare i soggetti, in modo di nascondere quel che deve restare nascosto *(c)*. (Munk).

(a) Rasci intepreta questo verso, come il Maimonide, nel senso dei Talmudisti, ed anche Jonathan traduce וסוכליהון בעצה — V. pure il מכלל יופי dell' Ibn-Melech (1). Aben-Esdra, invece, lo spiega nel senso di חרש, artefice, ma come osserva il Luzzatto, se fosse nel senso di חרש עצים, la חית sarebbe con קמץ — Egli dunque spiega nel senso di — מכשף, il cui Targum è חרש e quindi חכם חרשים וכו׳ *perito nella magia.*

(b) Ecco le parole d' Ibn-Tibbon: יכול להעלים ענינים בלשון קצר — (Mar).

(c) Secondo il pensiero dell' autore, le parole נבון לחש, devono forse tradursi: — « che sa parlare con parole coperte. (Munk - Nuove aggiunte).

(1) *Il* מכלל יופי *è un commento letterale e Grammaticale su tutta la Scrittura, preso specialmente dal Kim'hi. Salomone Ibn-Melech, che ne fu l' autore, fu nativo di Fez, e stabilitosi poscia in Costantinopoli, vi stampò la sua opera nel 1551. (Maroni).*

(51) V. 'Haghigà, fog. 14 *a*. I Rabbini glosano la parola חרשים — *(uomini di genio, artisti (a))*, ch' essi leggono חרשים *(sordi, sordimuti)*. quando il savio parla, essi dicono, tutti divengono come muti e non hanno parola per rispondere. (Munk).

(52) (Le parole arabe בנץ כתאב, significano) letteralmente: *col testo di un libro (sacro)*. Ibn Tibbon traduce: בספריהם, *nei loro libri*; ma Al Harizi: מדברי הכתוב, *dalle parole della Scrittura*, e, secondo lui l' autore allude al testo d' Isaia da cui sono prese queste parole, opinione che ci sembra plausibile. (Munk).

(53) V. parte 3. cap. 27. *(a)* (Munk).

(54) Nell' Ibn-Tibbon: טבע חזק — L' autore intende parlare degli usi e dei costumi del tempo e del luogo in cui l'uomo vive. V. l'Efodi. (Mar).

(55) Letteralmente: *una qualità naturale fermamente stabile*.

(56) Nell' Ibn-Tibbon: — בהפסק ורפיון (Maroni)

(57) La versione d' Jbn-Tibbon aggiunge qui le parole מי שאינו ראוי להם, che non sono espresse nel testo arabo. (Maroni).

(a) V. nota 45. *a*. (Maroni).
(b) Il Maimonide chiama pefezione prima quella del corpo, che consiste nel conservare la sanità, perchè senza quella l' uomo non può giungere alla perfezione dell' anima V. ivi. (Maroni

CAPITOLO XXXV.

Non si deve credere che tutto quello che, nei capitoli precedenti, dicemmo, sull' importanza del soggetto (1), sulla difficoltà di comprenderlo e sopra la riserva che deve usarsi verso il popolo; (non deve credersi, dissi,) che (tutto questo) si applichi anche alla negazione della corporeità ed a quella delle passioni (2). Non è così; ma anzi, come bisogna insegnare ai fanciulli (3) e proclamare tra le masse che Dio (ch' egli sia glorificato!) è uno e che non si deve adorare altri fuori di lui, così bisogna che apprendano, per tradizione, che Dio non è un corpo, e che non vi è alcuna somiglianza, in alcuna cosa, tra lui e le sue creature; che la sua esistenza non è simile alla loro, nè la sua vita è simile a quella delle creature dotate di vita, nè la sua scienza a quella delle creature dotate di scienza (4), e che la differenza tra lui ed esse, non consiste solo nel più o nel meno, ma piuttosto nel genere dell' esistenza. Voglio dire, che si deve stabilire per tutti, che la nostra scienza e la sua, o la nostra potenza e la sua, non differiscono nel più e nel meno o in ciò che l' una sia più forte e l' altra più debole, o per altre simili (distinzioni); poichè il forte ed il debole sono necessariamente simili in ispecie, ed una sola definizione le abbraccia ambedue (5), e così qualunque rapporto (proporzionale) non è che tra due cose di una medesima specie, il che fu pure spiegato nelle scienze fisiche (6). Ma tutto quello che è attribuito a Dio, si distingue dai nostri attributi per tutti i rapporti, in guisa che le due cose non potrebbero essere comprese in una medesima definizione; e così la sua esistenza e l' esistenza di ciò che è fuori di lui, non si chiamano l' una e l' altra esistenza

che per omonimia, come spiegherò. E ciò deve bastare ai fanciulli ed al popolo, per imprimere nella loro mente che esiste un essere perfetto, il quale non è corpo, nè una facoltà in un corpo; che (quell' essere) è Dio, il quale non è suscettivo di alcuna specie d' imperfezione, e che quindi non è in verun modo soggetto a passività (7).

Quanto poi agli attributi, come si debbano allontanare da lui (da Dio) quale sia il senso degli attributi che gli sono applicati, e così ciò che vi è da dire riguardo al modo onde Iddio creò le cose ed il modo onde governa il mondo, come la sua Provvidenza si estenda sopra quello che é fuori di lui, come si debba intendere la sua volontà, la sua percezione, la sua scienza di tutto ciò che sa, e come anche si debba intendere la Profezia e quali ne siano i diversi gradi, e, finalmente, come si debbano intendere i nomi di Dio, che, sebbene siano molti, indicano un essere unico; tutte queste cose sono soggetti profondi; sono realmente i segreti della Torà, e sono i misteri che costantemente sono il soggetto dei libri profetici e dei discorsi dei Dottori.

Queste sono le cose delle quali non si devono insegnare come dicemmo, che i primi elementi, ed anche (bisogna che ciò sia) ad un uomo quale l' abbiamo descritto. Ma in quanto ad escludere la corporeità ed allontanare da Dio (ogn' idea di) somiglianza (alle creature) e le passioni, è una cosa su cui bisogna esprimersi chiaramente (8), che bisogna spiegare a ciascuno secondo gli conviene (9), ed insegnarla, come tradizione, ai fanciulli, alle donne, agli uomini semplici ed a quelli che mancano di disposizione naturale; come apprendono per tradizione che Dio è uno, che è eterno e che non devesi adorare altri fuori di lui. Nè, veramente, vi può essere unità, che quando sia esclusa la corporeità; poiche il corpo non è uno, si anzi, composto di materia e di forma. che per la loro definizione sono due, ed è anche divisibile e suscettivo di essere spartito (10). E se dopo ricevuto quell' insegnamento, dopo essersi ad esso abituati, ed essendo stati allevati e cresciuti (11) con quel medesimo, fossero confusi (12) riguardo ad alcuni testi dei libri profetici, se ne spiegherà loro il senso, s' inizieranno al modo di

interpretarli, e si chiamerà la loro attenzione sugli omonimi e le metafore delle quali si occupa questo trattato, fino che siano convinti della verità della credenza all' unità di Dio ed alla veracità de' libri profetici. Chi poi abbia lo spirito incapace di comprendere l' interpretazione (allegorica) dei testi, e d' intendere come vi possa essere concordanza nel nome, malgrado la differenza nel senso (13), gli si dirà: « L' interpretazione di quel testo è compresa dagli uomini di scienza; ma in quanto a te, sappi che Dio non è un corpo e che è impassibile, poichè la passività implica cangiamento, e Dio non è soggetto a cangiamento, nè somiglia ad alcuna delle cose che sono fuori di lui, nè ha assolutamente alcuna definizione comune con qualsiasi cosa (14) e (sappi anche) che quella tal parola di profezia è vera e che si deve interpretare allegoricamente. » A ciò si limiteranno (le parole) con lui; ma non bisogna lasciare che si stabilisca nell' uomo la credenza alla corporeità o la credenza a che che sia attenente ai corpi, come non si deve lasciar stabilire la credenza alla non esistenza di Dio, l' idea di associazione (15) o il culto ad un altro fuori di lui.

NOTE AL CAPITOLO XXXV.

(1) Cioè, della metafisica (Maroni).

(2) Vuol dire: quello che fu detto delle difficoltà delle cose metafisiche e dell' impossibilita di esporle alle masse, non deve far credere che si debba lasciar loro ignorare che Dio è incorporeo e che non è soggetto alle passioni o alla passività. V. più avanti. cap 55 (Munk).

(3) Letteralmente: *come bisogna educare i fanciulli a questa idea che Dio ecc* (Munk).

(4) Letteralmente: *che la sua vita non è simile alla vita di ciò che è vivente tra di quelle, e che la sua scienza non è simile alla scienza di ciò che ha scienza tra di quelle (a).* (Munk).

(5) V. cap 52, nota 2. (Maroni).

(6) L' autore sembra alludere al cap. 4. del libro 7. della fisica, dove Aristotile, parlando della somiglianza delle varie specie di moto, stabilisce che le cose comparabili tra loro, devono, non solo non essere omonimi, ma anche non distinguersi tre loro per alcuna differenza, nè per rapporto a quello che sono, nè per rapporto alla cosa nella quale sono, o in altri termini, devono assomigliarsi tanto nel genere che nella differenza, ossia, essere della medesima specie. V cap. 52, nota 2. (Munk).

(7) Nell Ibn-Tibbon: ההפעלות — parola che significa cangiamento nell' essere di alcuna cosa: modificazione (Maroni).

(8) Queste parole mancano nella traduzione ebraica d' Ibn-Tibbon. In essa dicesi: — הוא ענין ראוי לבארו לכל אדם כפי מה שהוא — V. la nota seguente. (Maroni).

(9) Cioè, secondo le sue facoltà e la sua intelligenza. (Munk).

(10) Nell' Ibn-Tibbon: מקבל החלוקה « *suscettivo di spartizione.* (Maroni).

(11) Nell' Ibn-Tibbon esprimesi tutto questo colla parola ויוגדלו — solamente. (Maroni).

(12) Nell' Ibn-Tibbon: ויתבלבלו — (Maroni).

(13) Cioè, che le stesse parole possano applicarsi a delle cose o a delle idee diverse, come succede negli omonimi (Munk).

(14) Vale a dire ogni specie di definizione non può ugualmente applicarsi a Dio e ad una cosa qualsiasi fuori di lui. (Munk).

(15) Cioè, l' idea di esseri associati a lui, il dualismo o il politeismo. (Munk.)

(a) Ecco come traduce Ibn-Tibbon: ולא חייו כדמות חיי החי ולא חכמתו כדמות חכמת מי שיש לו מהם חכמה — L' autore vuol dire: Dio non assomiglia ad alcuna delle sue creature, perchè egli solo è assoluto; la sua esistenza è necessaria, e gli altri esseri sono contingenti; la sua vita è puro atto, e quella di ogni altro essere è l' unione della forma alla materia; la sua scienza è infinita, necessaria, inerente alla sua essenza, ed ogni altra scienza e acquisita, finita e contingente. (Maroni).

CAPITOLO XXXVI.

Quando parlerò degli attributi ti spiegherò in qual senso fu detto che una cosa piace a Dio, o lo irrita e lo fa montare in collera; poichè è in quel medesimo senso che si dice di alcune persone che Dio trovava piacere in loro, o che era in collera, o che era irritato contro di loro (1). Non è questo lo scopo di questo capitolo; ma il suo scopo è quello che ora ti dirò.

Sappi che esaminando tutto il Pentateuco e tutti i libri dei profeti, non troverai le espressioni di collera, d' irritazione, di gelosia, se non quando si tratti particolarmente di idolatria, nè troverai che sia chiamato nemico di Dio, ostile a lui, o suo avversario, se non l' idolatra precipuamente (2). Si legge, per esempio: = ועבדתם אלהים אחרים וכו' וחרה אף ה' בכם « . . . . . *e serviate altri Dei, ecc. si accenderà l' ira del Signore contro di voi. (Deut.* 11, 16 e 17*)* — פן יחרה אף ה' אלהיך בך « *Affinchè non si accenda l' ira del Signore tuo Dio contro di te. (Ivi,* 6, 15*)* — להכעיסו במעשה ידיכם « *Per irritarlo coll' opera delle vostre mani. (Ivi,* 31, 29*)* — הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם « *Essi mi resero geloso di ciò che non è Dio, mi fecero sdegnare colle loro vanità. (Ivi,* 32, 21*)* — כי אל קנא וכו' « *Poichè un Dio geloso ecc. (Ivi,* 6, 15*)* — מדוע הכעיסני בפסיליהם « *Poichè mi irritarono coi loro simulacri. (Ger.* 8, 19*)* — מכעס בניו ובנותיו » *Poichè i suoi figli e le sue figlie lo fecero sdegnare. (Deut.* 32, 19*)* — כי אש קדחה באפי « *Poichè un fuoco si accese nell' ira mia. (Ivi,* v. 22*)* — נוקם הוא לצריו ומשלם הוא לאויביו (3) « *Il Signore si vendica di quelli che gli sono avversi e serba rancore ai suoi nemici. (Nah'um,* 1, 2*)* — ומשלם לשנאיו « *Egli paga quelli che l' odiano. (Deut.* 7, 10*)* — עד הורישו את אויביו « *Sino che abbia scacciati i suoi nemici. (Num.* 32, 21*)* —

אשר שנא ה' אלהיך « *Che il Signore tuo Dio detesta.* (*Deut.* 16, 22) — כי כל תועבת ה' אשר שנא « *Tutto ciò che è in abbominio del Signor (tutto cioè ch' egli odia)* » (4). (*Ivi*, 12, 13) — Gli esempi di questo genere sono troppo numerosi per essere annoverati; ma se tu ne segui la traccia in tutti i libri (sacri) li troverai (5).

I libri profetici insistettero molto su questo (6), perchè trattasi di un' opinione falsa applicata a Dio, ossia, dell' idolatria. Se alcuno credesse che Ruben fosse ritto, nel momento che è seduto, la sua deviazione dalla verità non sarebbe (grave) come la deviazione di chi credesse essere il fuoco al di sotto dell' aria, o l' acqua al di sotto della terra (7), o piana la terra ed altre simili cose; nè la deviazione di questo ultimo (8) sarebbe come la deviazione di chi credesse essere il sole (tratto dall' elemento) del fuoco, o che il cielo fosse un emisfero, ed altre simili cose; nè la deviazione di questo terzo sarebbe come la deviazione di chi credesse che gli angioli mangiassero e bevessero e simili; nè la deviazione di questo quarto sarebbe come la deviazione di chi credesse doversi adorare altra cosa fuori di Dio. Poichè secondo che l' ignoranza e la falsa credenza (9) si riferiscono ad un oggetto più grande, ossia, a chi occupa un grado più importante nell' Esistenza; sono più gravi di quando si riferiscono a ciò che occupa un grado inferiore. Chiamo falsa credenza: il credere una cosa il contrario di quello che è realmente; chiamo ignoranza: l' ignorare quel che è possibile conoscere. L' ignoranza di chi ignorasse la misura del cono (10) o la sfericità del sole, non sarebbe (grave) come l' ignoranza di chi non sapesse se Dio esista o se l' universo non abbia alcun Dio; e la falsa credenza di chi credesse che il cono formasse la metà del cilindro (11) o che il sole fosse un disco (12) non sarebbe (grave) come la falsa credenza di chi credesse essere Iddio più di uno.

Tu sai che tutti quelli i quali si danno al culto degl' idoli, non li adorano perchè pensino che non esista altro Dio fuori di loro; poichè giammai alcun uomo delle passate generazioni non s' immaginò, nè alcuno delle generazioni avvenire s' immaginerà che la figura fatta da lui stesso di metallo,

di pietra, o di legno, abbia essa stessa creato il cielo e la terra, e sia pur essa che li governi. Essa, anzi, non è adorata se non qual simbolo di una cosa intermedia fra noi e Dio, come dice chiaramente (la scrittura): מי לא ייראך מלך הגוים « *Chi non ti temerà o re delle genti* » *(Ger. 10, 7)* ed altrove: ובכל מקום מֻקְטָר מֻגָּשׁ לשמי « *In ogni luogo si presenta il profumo al mio nome* » *(Malach, 1, 11)* alludendo a ciò che, secondo loro (i pagani), è la causa prima (13). Già dichiarammo questo nella nostra grande opera (14), ed è una cosa che alcuno dei nostri correligionari non contrasta. Ma poichè quei miscredenti, pur credendo l' esistenza di Dio, applicavano la loro falsa credenza ad una cosa che non è dovuta se non a Dio solo, (ossia,) al culto ed alla venerazione (che si devono a Dio), come fu detto; ועבדתם את ה' וכו' « *Adorerete il Signore ecc. (Esodo, 23, 25)* affinchè (l' idea del) la sua esistenza sia bene stabilita nella credenza del popolo) e ch' essi credevano (poter compiere) quel dovere verso ciò che è fuori di lui, (cosa che contribuiva a far venir meno l' idea del) l' esistenza di Dio nella credenza del popolo, il quale non comprende che le pratiche del culto, senza (penetrarne) il senso, nè (conoscere) la realtà dell' essere a cui è diretto quel culto), ciò doveva necessariamente far loro meritare la morte, come è detto nel testo: לא תחיה כל נשמה « *Non lascerai vivere alcuna persona (Deut., 20 26)* ; e ne fu data chiaramente la ragione, che è di far cessare quella falsa opinione, onde gli altri non ne fossero infetti, come si aggiunge: למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות « *Affinchè non v' insegnino a fare* » *(Ivi v. 18)*.
Eglino dunque (gl' idolatri), furono chiamati nemici, avversari, ostili (a Dio,) e fu detto che chi opera così rende Iddio geloso, o irrita e lo fa montare in collera; e quale sarà la condizione di colui la cui incredulità si riferisca all' essenza stessa di Dio, e che lo creda il contrario di quello che è realmente, ossia, che non creda la sua esistenza, o che lo creda due, o che lo creda un corpo, o lo creda soggetto alle passioni, o che gli attribuisca una qualsiasi imperfezione? Un tal uomo è certo peggiore di chi adori un idolo, considerandolo come intermedio, o perchè, secondo la sua opinione, è benefico o malefico.

E sappi che credendo la corporeità o (attribuendo a Dio) una delle condizioni del corpo, tu lo rendi geloso, lo irriti, accendi il fuoco della sua collera, sei avversario, nemico, ostile, più assai di chi si dà all' idolatria. E se ti venisse in pensiero che chi crede la corporeità possa essere sensato perchè fu allevato così, o per la sua ignoranza e la debolezza della sua intelligenza, dovresti pensare altrettanto di chi si dà all' idolatria ; poichè non lo fa che per ignoranza o per educazione מנהג אבותיהם בידיהם « *Essi conservano l' uso dei loro padri* » (15)· E se tu dicessi (riguardo al primo) (16), che il senso letterale della Scrittura lo fa cadere in dubbio, dovresti anche sapere che chi adora gl' idoli è condotto al loro culto da immagini ed idee false. Non vi è dunque scusa per chi, essendo egli stesso incapace di meditare, non segua l' autorità dei pensatori che cercano la verità ; poichè, certamente, io non chiamo miscredente chi non escluda colla dimostrazione la corporeità (di Dio), ma chiamo miscredente chi non creda che debba essere esclusa ; tanto più che abbiamo la versione di Onkelos e quella di Jonathan ben Uziel, i quali fanno quanto è possibile per allontanare l' idea della corporeità (di Dio). Ecco lo scopo di questo capitolo.

NOTE AL CAPITOLO XXXVI.

(1) V. cap. 54, di questa prima parte. Quivi l' autore dimostra che l' amore, la misericordia e la pietà, e così l' ira la e gelosia, che sono negli uomini il risultato di una passione; quando sono applicati a Dio, non esprimono che, le une l' approvazione della sapienza e delle virtù che sono conformi al pensiero di Dio, le altre la riprovazione della stoltezza e del vizio che al divino pensiero sono contrarie; come il premio e la pena sono effetti naturali, inevitabili della virtù e del vizio, in adempimento dell' eterno decreto della divina infinita giustizia, senza che, nè l' uno, nè l' altra derivi da una passione o da un sentimento che implichi un cangiamento; e così tutte le azioni che, negli uomini, derivano da passioni e disposizioni dell' animo; in quanto a Dio non derivano in alcun modo da cose accessorie alla sua essenza. (Maroni).

(2) Alcuni commentatori osservano che talvolta si trovano le espressioni di collera e d' irritazione, senza che trattisi d' idolatria, come, per esempio: ויחר אף ה' במשה « *Il Signore si accese d' ira contro Mose.* (*Esodo*, 4, 14) — ויחר אף ה' בם « *Il Signore si accese d' ira contro di loro* (Aharon e Miriam) (*Num.* 11, 9) — וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב « *Si accenderà l' ira mia e vi ucciderò colla spada.* (*Esodo*, 22, 23) — ma, pretermesse anche le ragioni dette dagli stessi commentatori a giustificazione dell' autore, il vero è che l' autore stesso, dicendo che quelle espressioni sono particolarmente usate quando si tratti d' idolatria, non volle con ciò asserire che non siano mai altrimenti usate nella Scrittura, e come sembra aver compreso l' Ibn-Tibbon, che tradusse: בע"ז לבד V. l' Efodi e Scem-Tob. (Maroni).

(3) Nel testo la citazione non è esatta. Bisogna leggere ה' invece di הוא, e ונוטר invece di ומשלם — È certo un errore di memoria che si deve attribuire all' autore; poichè esiste in quasi tutti i mss. arabi, come in quelli della versione d' Ibn-Tibbon, e nel Morè-ha-Morè. (pagine 21. (Munk).

(4) Nella traduzione di questo verso, il Munk sottintende ripetuta la parola כל, come se dicesse: —כי כל תועבת ה' (כל) אשר שנא — Non è però necessario, poichè il senso del verso è: quelle genti esercitarono verso i loro Dei, tutte le abbominevoli pratiche di culto, che il Signore detesta. (Maroni).

(5) Nell' Ibn-Tibbon: — אלא כאשר תעבור על כל שיש מזה בכל הספרים תמצאהו, ossia: quando esaminerai nella Scrittura ogni luogo in cui quelle espressioni sono usate, troverai ecc. (Maroni)

(6) Vale a dire, di chiamare l' idolatra, nemico di Dio. (Maroni)

(7) È noto che secondo Aristotile, i quattro elementi hanno le loro regioni particolari; e sono sfere le une circondanti le altre, come quelle

dei pianeti. La terra è circondata dall' acqua, questa dall' aria, che è pur essa circondata dal fuoco. V. la Fisica di Aristotile, lib. 4, cap. 5 ed il Trat. del cielo, lib. 4, cap. 5. V. più avanti cap. 72. (MUNK)

(8) Nell' Ibn-Tibbon : ואין נטיית זה השני מן האמת « Nè la deviazione di questo secondo dalla verità » ; e così ogni volta ripete le parole מן האמת — (MARONI)

(9) Nell' Ibn-Tibbon ; הסכלות והכפירה (MARONI)

(10) Nell Ibn-Tibbon : מי שסכל מדת מהודד האסטוונה « Chi ignorasse la misura del cono del cilindro » ; ossia che dati un cono ed un cilindro eretti sullo stesso cerchio di base, ad una medesima altezza, ignorasse quanta parte del cilindro sia il cono (V. la nota seguente). La parola אסטוונא o אצטוונא ed anche אצטוא, usata per cilindro, è parola caldaica, corrispondente alla parola ebraica עמוד, colonna, come : — והנה המלך עמד על העמוד « *Ecco il re stava sulla colonna. (Re II. - 11, 14)*, Ionathan ben Uziel traduce : והא מלכא קאים על אצטוונא V. la parola אסטוונא nel 'Aruch (ערוך) di R. Nathan *(a)*. La parola — מחודד, usata per cono ne indica la forma piramidale. (MARONI).

(11) Letteralmente : *che il cono del cilindro ne fosse la metà*, ossia, che il cono formasse la metà di un cilindro avente la stessa base e la stessa altezza. È noto che la misura di solidità del cono, non è che il terzo di quello del cilindro a base ed altezza uguali. (MUNK).

(12) Letteralmente : un circolo. L' autore vuol parlare di chi credesse essere il sole quale sembra ai nostri occhi, ossia; che non vi vedesse se non una cosa circolare ed ignorasse che il sole è una sfera. Al-Harizi non avendo ben compreso la parola araba "דאירה *(circolo)*, che prese nel senso di rotondo, credette dover aggiungere una negazione, e tradusse: או כי אין השמש עגול, *o che il sole non sia rotondo.* È un grave errore e lo Scheyer, nelle note critiche, con cui accompagnò l' edizione della prima parte della versione di Al-Harizi (pag. 37, n. 5), preferì a torto questa versione a quella d Ibn-Tibbon (או שהשמש עגולה) pretendendo che si debba aggiungere una negazione al testo arabo. È anche a gran torto che Scheyer si appoggia alla versione d' Ibn-Palkira, che, dic' egli, ha : — או שהשמש איננה מסיבה (v. Morè-ha-More, pag. 21). La parola איננה fu, certo aggiunta da qualche copista, o forse dall' editore del Morè ha-More, poichè i mss. hanno generalmente או שהשמש מסיבה — (MUNK).

(13) L' autore vuol dire, che il genere umano, anche dopo avere traviato, dimenticando la primitiva rivelazione, e dopo essere caduto nella idolatria, aveva conservata l' idea di un Dio supremo Creatore e Governatore del cielo e della terra. Nulla è più vero. In Omero, Virgiglio, Ovidio, Orazio, gli antichi testimoni delle credenze popolari, Giove è il Dio

(a) Il' ערוך ('Aruch), è un lessico Talmudico compilato da R. Nathan ben 'Jehiel di Roma, dove fiorì nel secolo 11. Dopo varie edizioni, quel lessico fu ristampato nel 1655, col titolo di מוסף הערוך, con dottissime note aggiunte da Beniamino Mustafia di Ragusi, medico e filosofo che visse sino all' anno 1647. (MARONI).

possente, il padre degli uomini e degli Dei, il primo Essere, il Dio supremo, il Dio la cui volontà è l' ultima ragione delle cose, i cui decreti sono il destino a cui nulla resiste. Così Cicerone, quando parlava inspirandosi nelle credenze popolari, Giove non era il Giove della mitologia, ma Deus optimus maximus — Ratio aeterna summi Jovis. È un gran fatto constatato da tutti i filosofi, che il Politeismo era la credenza, non a molti Dei uguali, sì anzi, a molti Dei subordinati ad un Dio supremo, ad un Dio ignoto; e che l' umanità, prostituendosi al culto delle creature, non cessò di riconoscere il Creatore, e come dice il Maimonide la causa prima. V. la nota seg. (MARONI)

(14) V. Misnè Torà, o Compendio del Talmud, lib. 1. trat. dell' idolatria, cap. 1. *(a)*. (MUNK).

(15) Queste parole, che l' autore scrisse in ebraico, sono una locuzione proverbiale usata nei libri rabbinici, p. es.: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם — Talmud di Bab. Trattato Bessà, fog. 4 *b*. Nel Trat. Holim (fog. 13 *b*) si dice riguardo agl' idolatri: נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי ע"ז הן אלא מנהג אבותיהם בידיהם « *I gentili, fuori della terra santa non sono veri idolatri, ma conservarono l' uso dei loro padri*. V. anche Trat. 'Abodà Zarà, fog. 2, *a*, nei Tossafoth o Glose *(b)*. (MUNK).

(16) Cioè, riguardo a chi crede la corporeità di Dio. (MARONI).

(a) Ecco le parole del Maimonide: כך היו עובדיה היודעים מקורה לא שהן אומרים שאין שם אלה אלא כוכב זה הוא שירמיה אומר: מי לא ייראך וכו' כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך — Così i Rabbini dicono sul verso: כי ממזרח שמש וכו' דקרו ליה אלהה דאלהי — (MARONI).

(b) *Tessafoth*, (Aggiunte), sono glose sul Talmud, e che si trovano stampate col testo in tutte le edizioni insieme al commento di Rasci. Queste glose furono fatte da molti Rabbini francesi in diverse epoche, dagli ultimi anni della vita di Rasci sino al 1320. Sono anche detti — רבותינו הצרפתים « *I nostri Maestri francesi*. (MARONI).

CAPITOLO XXXVII.

(Il nome) פנים è un omonimo, e lo è principalmente nel senso metaforico (1). È primieramente il nome della faccia (o del volto) di ogni animale; p. es.: ונהפכו כל פנים לירקון « *E tutti i volti diventarono gialli* (2). *(Ger. 30, 6)* — מדוע פניכם רעים היום « *Perche i vostri volti seno mesti oggi? (Gen. 40, 7)* — E cosi molti simili. Significa ancora la collera; per esempio: ופניה לא היו לה עוד « *Ella non aveva più il suo aspetto di collera. (Sam, I. - 1, 18)* (3); e secondo questo senso fu spesso usato per indicare la collera e lo sdegno di Dio; per esempio: — פני ה׳ חלקם « *L' ira del Signore li disperse. (Lament. 4, 16)* — פני ה׳ בעושי רע « *L' ira del Signore è contro quelli che fanno il male. (Sal. 34, 17)* — פני ילכו והניחותי לך « *Passi la mia collera e ti appagherò* (4) *(Esodo, 33, 14)* — ושמתי אני את פני באיש ההוא « *Volgerò l' ira mia contro quell uomo. (Levit. 20, 5)* = e cosi molti simili. Significa anche la presenza di una persona ed il luogo dove si trova; p. es.: על פני כל אחיו נפל « *Era stabilito in faccia a tutti i suoi fratelli. (Gen 25, 18)* (5) — על פני כל העם אכבד « *In faccia a tutto il popolo sarò glorificato. (Levit. 10, 3)* dove il senso è *in loro presenza*; אם לא על פניך יברכך « *S' egli in tua faccia non ti bestemmierà. (Giob. 1, 11)*, (6) ossia, in tua presenza, quivi essendo tu stesso. È secondo questo significato che fu detto: ודבר ה׳ אל משה פנים אל פנים « *Il Signore parlò a Mosè faccia a faccia. (Esodo, 33, 11)* il che vuol dire: in presenza uno dell' altro, senza alcun essere intermedio (7), come fu detto altrove: לכה נתראה פנים « *Vieni vediamoci in faccia. (Re II - 14, 8)* (8); e come fu detto ancora: פנים בפנים דבר ה׳ עמכם « *Il Signore parlò con voi faccia a faccia. (Deut. 5, 4)*, il che in altro luogo fu chiaramente espresso così: קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם ראים

זולתי קול « *Voi udivate un suono di parole, ma non vedevate alcuna figura; non vi era null' altro che una voce. (Ivi. 4, 12)*, e ciò fu chiamato faccia a faccia. Così, colle parole: ודבר ה' אל משה פנים אל פנים « *Il Signore parlò a Mosè faccia a faccia*, non fu espresso se non ciò che altrove è detto riguardo al modo onde Iddio gli parlava (9): וישמע את הקול מדבר אליו « *Egli udiva la voce che parlava. (Num. 7, 89)* (10). È chiaro dunque per te che colle parole faccia a faccia, si volle indicare che (Mosè) udiva la voce (divina) senza l' intermezzo di un angiolo. Le parole: ופני לא יראו « *E la mia faccia non sarà veduta. (Esodo, 33, 23)*. contengono questo medesimo senso (di presenza), ossia: la realtà della mia essenza, com' è, non potrà essere compresa.

La (parola) פנים è anche un avverbio di luogo (che significa *dinanzi*), e si esprime in arabo אמאם, o anche בין ידי e si usa spesso in questo senso parlando di Dio; p. esempio: לפני ה' « *Dinanzi al Signore*. (Gen. 18, 22. et passim). È pure in questo senso che sono spiegate le parole ופני לא יראו nell' interpretazione di Onkelos, che si esprime così: ודקדמי לא יתחזון « e quelli che sono davanti a me non potrebbero essere veduti, per indicare che vi sono anche delle sublimi creature che l' uomo non può percepire nella loro realtà, e sono le intelligenze separate (12); le quali furono poste in rapporto con Dio, come se fossero costantemente dinanzi a lui ed in sua presenza (13), perchè la Provvidenza si unisce fortemente e costantemente ad esse (14). Le cose che, secondo lui, ossia, secondo Onkelos, possono essere percepite in realtà, sono quelle che occupano, nell' Esistenza, un grado inferiore ad esse (15), ossia, che hanno materia e forma (16); ed è riguardo a questo cose ch' egli disse (nella sua parafrasi) ותחזי ית דבתראי « *E vedrai ciò che è dietro di me*, cioè gli esseri da cui, a così dire mi allontano e lascio dietro di me, (il che è detto) allegoricamente per indicare la loro lontananza dall' Essere divino. Più innanzi udirai la mia interpretazione della domanda di Mosè (17).

(La parola) פנים è anche un avverbio di tempo che significa avanti (già tempo) o anticamente; p. es.: לפנים בישראל « *Già tempo in Israel. (Ruth, 4, 7)* — לפנים הארץ יסדת « *Antica-*

mente fondasti la terra. (Sal. 102, 26).

Finalmente פנים significa anche riguardo ed attenzione (o cura); p. es.: לא תשא פני דל « *Non avrai riguardo al povero. (Levit. 19, 15)* — ונשוא פנים « *L' uomo rispettato. (Isaia, 3, 3)* — אשר לא ישא פנים « *Che non usa riguardi. (Deut. 10, 17)*, e molti altri simili passi. Ed in questo senso fu anche detto: ישא ה׳ פניו אליך וישם לך שלום « *Che il Signore volga la sua faccia a te e ti dia la pace. (Num. 6, 25)*, il che vuol dire che la Provvidenza ti accompagni.

NOTE AL CAPITOLO XXXVII.

(1) Letteralmente: *e la maggior parte della sua omonimia è in modo di metafora*; ossia, la maggior parte dei significati di questa parola è un senso metaforico. (MUNK).

(2) Il senso della parola ירקון è *itterizia*, malattia che procede da spargimento di fiele. Il testo di Geremia significa: tutti i volti sono diventati quasi *itterici*, cioè, gialli. (MARONI).

(3) Anche Rascì spiega in questo verso la parola ופניה, colle parole פנים של זעם, *viso esprimente la collera* o *l' irritazione*. Il Kim'hi ed altri, lo spiegano, con più ragione nel senso di cattiva cera. (MUNK).

(4) Il senso di *collera*, che l' autore dà alla parola פני in quest' ultimo passo, non è quello adottato generalmente dai traduttori e dai commentatori del Pentateuco. Sembra che l' autore abbia seguita l' opinione riportata nel Talmud di Babilonia (*Berachoth*, fog. 7, *a*) e forse anche la versione di Onkelos, che ha in diversi luoghi רוגזי יהך *(a)*, come si vede nel commento di Abrabanel sul *Morè* (Praga, 1831) fog. 61, *b*. (MUNK).

(5) Così traduce Onkelos: על אפי כל אחוהי שרא, e così spiega la maggior parte dei commentatori. Alcuni intendono נפל, nel senso di נפל לו בגורלו, *cadere in sorte*, ossia ebbe territorio quanto tutti i suoi fratelli. (MARONI).

(6) Così è interpretato questo verso nella parafrasi caldaica: — אין לא באנפי מימרך ירגזינך, aggiungendo come il solito, la parola מימרך *(la tua parola)*, per rendere la frase più conveniente, ed allontanare ogni idea di corporeità. Il Kim'hi, alla radice פנה, spiega la frase אם לא על פניך, come un' esclamazione in forma di giuramento — (! בחייך) « e, viva Dio ! ti bestemmierà; e così ועל פניכם אם אכזב « *per vita vostra non mentirò*. Ma il Luzzato ed altri critici moderni, spiegano la frase אם לא על פניך, come esprimente una cosa fatta ad onta di un altro: *a tuo dispetto ti oltraggerà* (ti bestemmierà). (MARONI).

(7) Nell' Ibn-Tibbon: מציאות במציאות מבלתי אמצעי, cioè, che Mosè aveva di Dio una vera percezione intellettuale, non mediante l' immaginazione, o mediante una voce creata. V. Scem-Tob. (MARONI).

(8) Con queste parole, Jehoas re di Giuda intimava la guerra ad Amasià re d' Israel. (MARONI).

(9) Letteralmente: Riguardo alla forma dell' allocuzione. (MUNK).

(a) Nelle nostre edizioni di Onkelos, trovasi: שכנתי ההך ואנוח לך, ed in questo senso è interpretato anche da Rasci: כתרגומו לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך כמו ופניך הולכים בקרב: anche il Luzzato traduce: *Io stesso verrò e ti porrò in riposo* (cioè, vi condurrò alla terra promessa). La traduzione attribuita a Ionathan dà il senso di collera: — המתן עד דיהכון סבר אפין דרוגזא, e così il Reggio: *il mio sdegno si acquieti*. (MALO..I).

(10) L' autore vuol dire, che nelle parole וידבר ה' אל משה וכו', non si deve intendere che Iddio parlasse ed articolasse le parole mediante gli organi della favella, come fa l' uomo, ma che Mosè aveva una vera percezione, il che è indicato dalla voce מדבר (o מתדבר) della 7. conjugazione, neutro passiva, invece di מדבר della 3. attiva (v נתיבות השלום e Rascì ivi). Nelle parole וישמע את הקול מדבר אליו la parola קול è soggetto ed oggetto; ma tuttavia non vuol dire che vi fosse una voce creata, ma serve ad indicare il modo della percezione perfetta senza alcun intermezzo. (Maroni).

(11) La parola קדם e spesso usata da Onkelos, in luogo di qualche attributo o qualche espressione che apparisse non convenire alle divine perfezioni. V. Filoxenus, pag. 12 (Maroni)

(12) Cioè, le intelligenze delle sfere, o gli spiriti superiori ed astratti ,che, secondo i filosofi arabi, presiedono alle diverse sfere celesti. Gli Arabi, come pure gli scolastici credevano che Aristotile avesse indicate queste Intelligenze colle parole *le cose separate* (trat. dell' Anima, lib. 3 cap. 7). Alberto il Grande, parlando delle sostanze separate si esprime cosi : « Et ideo quæ (sustantia) nec dividitur divisione corporis, nec « movetur motu corporis, nec operatur instrumentis corporis, illa sepa- « rata est non per locum, sed a corporalis materiæ quantumcumque sim- « plicis obligatione. Hæc autem omnia competunt substantiis cœlorum, ecc. (Parva naturalia de motibus animalium, lib 1 trat. 1 cap 4) V. anche Maimonide nella presente opera, par, 2 cap. 4. ed il mio articolo Ibn-Roschd, nel Diz delle Scienze filos. tom 3° pag. 168 (Munk)

(13) Nell' Ibn-Tibbon : לפניו ובין ידיו (Maroni)

(14) Cioè, perchè sono l' oggetto della provvidenza immediata e tutta particolare di Dio V. quest' opera part. 3. cap. 17 (Munk)

(15) Cioè, un grado inferiore, a quello delle Intelligenze. (Maroni)

(16) Poichè le Intdlligenze separate sono di pure forme. (Munk)

(17) V. cap. 54. (Munk)

CAPITOLO XXXVIII.

(La parola) אחור è un omonimo che significa dorso (o parte di dietro); p. es.: אחורי המשכן « *Al di dietro del tabernacolo. (Esodo, 26, 12)* — ותצא החנית מאחוריו « *La lancia gli uscì per di dietro. (Sam. II. - 2, 23)*. È anche un avverbio di tempo che significa dopo; p. es.: ואחריו לא קם כמהו « *E dopo di lui non ne sorse uno pari a lui. (Re II. - 23, 25)* — אחר הדברים האלה « *Dopo queste cose. (Gen. 15, 1)* e molti simili. Ha pure il senso di seguire, camminare sulle orme di una persona imitandone la condotta; p. es.: אחרי ה' אלהיכם תלכו « *Dietro al Signore vostro Dio camminerete. (Deut. 13, 5)*; אחרי ה' ילכו « *Dietro al Signore cammineranno. (Osea, 11, 10.)* il che significa obbedire a Dio, camminare sulle traccie delle sue azioni, ed imitarne la condotta. (Così:) הלך אחרי צו « *camminò dietro un (vano) comandamento. (Ivi, 5, 11)* (1). È in questo senso che fu detto: וראית את אחורי « *Tu mi vedrai per di dietro. (Esodo, 33, 23)* — (il che vuol dire) tu comprenderai quello che mi segue, quello che assomiglia a me e quello che risulta dalla mia volontà (2), ossia, tutte le mie creature, come spiegherò in uno dei capitoli di questo trattato (3).

NOTE AL CAPITOLO XXXVIII.

(1) Parlasi degli ordinamenti di Geroboamo figlio di Nebat. Il profeta fa rimorovero agl' Israeliti di avere consentito agli empi statuti di quel re. (MARONI)

(2) Nell' Ibn Tibbon : — מה שנמשך אחרי ונתדמה לי ונתחייב מרצוני — L' autore vuol qui indicare tutta l' esistenza. Colle parole, quello che mi segue e che si assimila a me, indica le Intelligenze delle sfere, che si credevano spiriti superiori, esseri intermedi tra Dio e gl'i esseri inferiori ; e colle parole : quello che risulta dalla mia volontà, indica tutte le altre creature. Secondo spiega l autore (v. cap. 54), Dio promise a Mosè, colle parole אני אעביר כל טובי על פניך di presentargli tutti gli esseri perchè comprendesse la loro natura, il loro carattere ed il modo onde li governa; perciò è insomma, per esse le azioni che sono attribuite a Dio e che sono i suoi attributi. V. Krescas. (MARONI)

(3) V. cap 54 e cap 21 di questa prima parte. (MUNK)

CAPITOLO XXXIX.

(La parola) לב è un omonimo che indica (primieramente) il cuore, ossia, il viscere in cui, per ogni essere che ne sia fornito, risiede il principio della vita (1); per esempio: — ויתקעם בלב אבשלום « E li conficcò nel cuore di Absalon. » (Sam. II. - 18, 14). E siccome questo viscere si trova nel mezzo del corpo, fu così denominato il mezzo di ogni cosa; p. es.: עד לב השמים « *Sino nel mezzo del cielo (Deut. 4, 11)* — בלבת אש « *Nel mezzo del fuoco. (Esodo, 3, 2)* (2). È anche il nome del pensiero; p. es.: לא לבי הלך « *Il mio cuore non ti seguì? (Re II 5, 26)*, ossia, non era io presente col mio pensiero quando quella cosa avvenne? (3). Nello stesso senso (fu detto): ולא תתרו אחרי לבבכם « *E non divagherete dietro al vostro cuore. (Num. 15, 39)*, ossia, non seguirete i vostri pensieri; (ed altrove): אשר לבבו פנה « *Il cui cuore si allontani. (Deut. 29, 18)* — (ossia), il cui pensiero si allontani. Significa anche opinione o (sentimento); p. es.: כל שארית ישראל לב אחד להמליך את דוד « *Tutto il resto d' Israel era di un sol cuore di far regnare David. (Cronac. I. - 12, 38)*, ossia, erano tutti di un medesimo sentimento, (unanimi). Così ואוילים בחסר לב ימותו « *Gli stolti morranno per mancanza di cuore. (Prov. 10 21)* il che vuol dire, per mancanza di senno. Così in questo passo: לא יחרף לבבי מימי « *Il mio cuore non deviò giammai. (Giob 27, 6)*, il che significa: il mio sentimento non si è mai sviato, nè si è mai allontanato da quella cosa; poichè il principio del verso dice: בצדקתי החזקתי ולא ארפה « *Fui sempre costante nella mia pietà nè l' abbandonai*, (il che conviene con quelle parole;) לא יחרף לבבי מימי, (4). Il senso che diedi qui alla parola יחרף, lo trovo pure nel verso: — שפחה נחרפת לאיש (Lev. 19, 20), essendo la parola נחרפת

simile alla parola araba מנחרפה (cangiata, voltata), ossia una schiava della quale i legami di schiavitù furono cangiati in legami di matrimonio (5).

(La parola) לב, significa anche volontà (o intenzione); p. es.: ונתתי לכם רעים כלבי « *Vi darò dei pastori secondo il mio cuore. (Ger. 3, 15)* (cioè, secondo la mia volontà) (6); — היש את לבבך ישר כאשר עם לבבי (7) « *È il tuo cuore retto come è il mio cuore? (Re II. - 10, 15)* ossia, la tua volontà (la tua intenzione) è nella rettitudine come la mia? In questo senso si usa talvolta parlando di Dio; p. es.: כאשר בלבבי ובנפשי יעשה « *Egli farà secondo ciò che è nel mio cuore e nella mia anima. (Sam. I. - 2, 35)* — ossia opererà secondo la mia volontà; — והיו עיני ולבי שם כל הימים « *I miei occhi ed il mio cuore saranno quivi sempre. (Re I. - 9, 3)* ossia, la mia Provvidenza e la mia volontà. Significa anche intelligenza; p. es.: ואיש נבוב ילבב « *L' uomo vuoto* (insensato) *sarà dotato di cuore. (Giob 11, 12)* ossia, diverrà intelligente; così: לב חכם לימינו « *Il cuore del savio è rivolto a destra. (Eccl. 10, 2)*, ossia, la sua intelligenza (si volge) alle cose perfette. Se ne trova numerosi esempi. È in questo significato che deve essere inteso, ovunque è metaforicamente applicato a Dio, ossia, come indicante l' intelligenza, salvo le poche eccezioni in cui indica la volontà, ogni passo secondo i complesso del soggetto. Così (le espressioni) השבות אל לבבך « *E richiamerai al tuo cuore (Deut. 4, 39)* — ולא ישיב אל לבו « *E non richiama al suo cuore. (Isaia. 44, 19)*, e qualunque altra espressione simile, hanno tutte il senso di considerazione intellettuale come fu detto (chiaramente): ולא נתן ה' לכם לב לדעת « *Ed il Signore non vi diede un cuore per conoscere. (Deut. 29, 4)*, che è simile a (quest' altra espressione): אתה הראית לדעת « *Ti fu mostrato affinchè tu conosca. (Ivi. 4, 35)* (8).

Quanto a queste parole: ואהבת את ה' אלהיך וכו' « *Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore. (Ivi. 6, 5)*, il senso è, secondo il mio avviso: con tutte le forze del tuo cuore, ossia, con tutte le facoltà del corpo, poichè l' origine di tutto è nel cuore. Si vuol dire con ciò: tu mirerai in tutte le tue azioni a percepire Iddio, e come abbiamo spiegato nel commento della Misnà (9) e nel Misnè Torà (10).

NOTE CAPITOLO XXXIX.

(1) Letteralmente : nel quale è il principio della vita di tutto ciò che ha un cuore, ossia, di tutti gli animali che hanno del sangue. V. Aristotile, trattato delle Parti degli animali, lib. 3. ,cap. 4 ; Storia degli animali libro 2, cap 15. (Munk)

(2) Alcuni spiegano le parole בלבת אש, come בלהב אש V. Kimhi alla radice לבב — (Maroni)

(3) Che è quanto dire : non conobbi profeticamente quello che facesti ? Così anche in Jonathan : ברוח נבואה אתחווה לי (Maroni)

(4) L' autore vuol giustificare così la sua traduzione del verbo יחרף ch' egli prende nel senso di deviare, stornarsi (dal verbo arabo חרף), invece che generalmente si traduce biasimare (a). (Munk)

(5) Letteralmente : rivolta dal possesso di schiavitù al possesso di matrimonio (b) (Munk)

(6) Questo esempio, come fanno osservare, con ragione, alcuni commentatori, avrebbe dovuto essere posto un poco più avanti, dove si tratta della parola לב, applicata a Dio. (Munk)

(7) Così è citato questo verso nell' Ibn-Tibon, ma vi è errore : deve leggersi : היש את לבבך ישר כאשר לבבי עם לבבך « *È il tuo cuore retto come è il mio cuore verso il tuo ?* ossia, sei tu in buona fede con me come io lo sono con te ? (Maroni)

(8) L' autore aggiunge quest' ultimo passo per mostrare che דעת (conoscere) significa intendere, comprendere, e che, per conseguenza, anche nel passo precedente, si tratta di una conoscenza intellettuale.(Munk)

(9) V. otto capitoli o Introduzione al trat. Aboth, cap. 5. (Munk)

(10) V. Trat. Jessodè ha-Torà, cap. 2. , § 2. (Munk)

(a) Generalmente è interpretata questa parola nel senso di חרפה , *vergogna* ; onde la traduzione di questo verso sarebbe : « La mia giustizia, a cui sempre mi attenni, non lascerò ; il mio cuore non si vergognerà mai della mia vita. V. Luz. Versione. (Maroni).

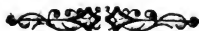
(b) La parola נחרפה , secondo i migliori commentatori, significa : *consegnata*, ossia, una schiava consegnata al servo Israelita, per procreare degli schiavi. V. Talmud di Bab. Kiduscim, fog. 6. (Maroni).

CAPITOLO XL.

(La parola) רוח è un omonimo che indica primieramente l' aria, ossia, uno dei quattro elementi; per esempio: = ורוח אלהים מרחפת « *E l' aria di Dio libravasi. (Gen* 1, 2) (1) È poi il nome del vento che soffia; p. es.: ורוח הקדים נשא את הארבה « *Ed il vento orientale portò le locuste.* » *(Esodo,* 10, 13) — רוח ים « *Un vento occidentale. (Ivi, v.* 19), e molti altri simili. È anche il nome dello spirito vitale (2); p. es.: רוח הולך ולא ישוב « *Lo spirito va via e non torna. (Salmi,* 78, 39) — אשר בו רוח חיים « *Che abbia in sè uno spirito di vita. (Gen.* 7, 15) È anche il nome della cosa che resta dell' uomo dopo la morte, e che non è soggetta a perire (3); p. es.: והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה « *E lo spirito tornerà a Dio che lo diede. (Ecc.* 12, 7). Indica ancora l' inspirazione d' intelligenza divina che emana (da Dio) sui profeti, e per la quale profetizzavano (come ti spiegheremo quando parleremo del profetismo secondo quello che conviene dirne in questo trattato); p. es.: ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם « *E separerò dello spirito che è su di te e lo porrò su di loro. (Num.* 11, 17) — ויהי כנוח עליהם הרוח « *E quando passò su di loro lo spirito. (Ivi, v.* 25) — רוח ה' דבר בי « *Lo spirito del Signore parlò in me. (Sam. II.* - 23, 2), e molti simili. Questa parola significa, finalmente, intenzione e volontà (o disegno); p. es.: — כל רוחו יוציא כסיל « *Lo stolto mette fuori tutto il suo spirito. (Prov.* 29, 11) ossia, la sua intenzione ed il suo disegno. Così: — ונבקה רוח מצרים בקרבו ועצתו אבלע « *Lo spirito dell' Egitto verrà meno in lui ed annullerò il suo consiglio. (Isaia,* 19, 3), il che vuol dire: i suoi disegni saranno disordinati e l' arte di governarsi gli sarà ignota (4). Così: מי תכן את רוח ה' ואיש עצתו יודיענו « *Chi mai*

scandagliò lo spirito del Signore, e dov' è l' uomo che possa farci conoscere (5) ciò che egli progetti? (Ivi, 40, 13), il che vuol dire: Chi è che conosca la connessione (6) della sua volontà o che comprenda la maniera ond' egli governa l' universo per farcela conoscere? Dichiareremo questo soggetto in alcuni capitoli sul governo (dell' universo) (7).

Tutte le volte che la parola רוח è attribuito a Dio, è secondo il quinto significato (8), e talvolta è nell' ultimo senso, che è quello di volontà, come abbiamo spiegato; ed in ogni luogo si deve interpretare secondo indica il complesso del discorso.

NOTE AL CAPITOLO XL.

L' autore si allontana dall' opinione di tutti i commentatori spiegando quì la parola רוח, *aria* (*a*). Bisogna rammentarsi che l' autore trova nei due primi versi della Genesi, la teoria aristotelica dei quattro elementi e della posizione rispettiva delle loro sfere. V. ciò che dice in questo proposito nel principio del cap. 30 della 2. parte di quest' opera (*b*) V. pure in questa prima parte, cap. 36, nota 7, (MUNK)

(2) sugli spiriti vitali, si troveranno schiarmenti in una nota al principio del cap. 72 (*c*). (MUNK)

(*a*) La maggior parte degli antichi commentatori spiega le parole — רוח אלהים — *lo spirito di Dio*; ma molti dei commentatori moderni lo interpretarono un vento di Dio, ossia, un vento fortissimo, come: כהררי אל *monti altissimi*. V. Luzzato, Versione del Pentateuco. Ma, come altri osservano, se quì רוח significasse il vento, non si userebbe il verbo רחף che significa un lieve agitarsi dell' aria, ma il verbo נשף o נשב, *soffiare*; e così dicesi in Berescith Rabbà, sezione 2.: מנשבת אין כתוב כאן אלא מרחפת כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו נוגעות ואינן נוגעות — Meglio è quindi l' interpretazione data da altri, in questo passo, alle parole רוח אלהים, *il pensiero, la volontà* o *la potenza di Dio*, cioè, che Iddio incominciò a manifestare la sua potenza creatrice ed ordinatrice nell' acqua. — V. Cuzarì di R. Iehudà Levita (1), Dialogo 4. Parag. 25. È forse nel medesimo senso che Rasci disse: — כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים ברוח פיו ובמאמרו כיונה המרחפת על הקן — (MARONI).

(*b*) L' autore spiega quivi ארץ, l' elemento della terra; מים, quello dell' acqua; רוח, quello dell' aria; חשך, quello del fuoco, perchè il fuoco elementare non è il luminoso. (MARONI).

(*c*) Gli spiriti vitali, secondo le ipotesi degli antichi naturalisti, e come spiega il Maimonide stesso nei suoi Trattati di medicina, sono vapori sottili che esistono nel corpo dell' animale e traggono la loro origine e la loro materia principale dall' aria tratta fuori dal corpo colla respirazione. Il vapore del sangue, esistente nel fegato e nelle vene che ne derivano, si chiama spirito naturale o fisico (טבעית), il vapore del sangue esistente nel cuore e nelle arterie, si chiama spirito vitale (חיונית); e finalmente il vapore che si trova nelle cavità del cervello e quello che se ne spande nei canali dei nervi si chiama spirito animale (נפשית). Queste tre specie di spiriti corrispondono alle tre facoltà dell' anima ammesse dai medici. Il Maimonide, nel 4. degli Otto capitoli, preposti ed Aboth così si esprime: דע ששם ראש הרופאים (Ibn-Sinà) בפתיחת ספרו שהנפשות שלש טבעית חיונית ונפשית ופעמים שיקראו כחות וחלקים עד שיאמר חלקי הנפש לא שהיא מתחלק כהחלק הגופות אבל הם מונים פעולותיה החלוקות — V. cap. 72. (MARONI).

(1) *R. Jehudà Levita fiorì nella Spagna nel principio del secolo 12. Fu gran filosofo, grammatico, poeta e versato in ogni genere di scienza. Il Cuzarì è un' opera celebre nella quale, in forma di dialogo, confuta errori, distrugge false opinioni e tratta con ammirabile maestria, con sorprendente ingegno e con bello stile, le più gravi quistioni religiose. Questo libro scritto in arabo fu tradotto poscia in ebraico da Iehudà Ibn-Tibbon. Sono poi celebri le molte sue poesie ebraiche, alcune sacre, inserite nel formulario delle orazioni di vari riti, oltre che furono raccolte dopo la sua morte. R. Jehudà fu suocero di Aben-Esdra. Non è ben certa l' epoca della sua morte: ma il Luzzatto opina che sia perito nel suo viaggio che fece di 59 anni dalla Spagna a Gerusalemme, e che siasi perduto nel deserto. V.* בתולת בת יהודה, *Praga*, 1840, *Int.* (*Maroni*)

(3) V. cap. seg., nota 4. (MARONI)

(4) La parola ונבקה è della radice בקק, che significa *vuotare*, come הנה ה בוקק הארץ « *Ecco il signore sta per vuotare il paese* » (*Isaia*, 24 1) La versione letterale del nostro verso è: Lo spirito degli Egiziani sarà vuotato in loro, ed il loro consiglio distruggerò, ossia: l'animo verrà meno in petto agli Egiziani, e sarà come cosa vuota e vana, e li renderò privi di consiglio, insensati. V. Luzzatto, Commento, ivi (MARONI)

(5) L'autore, come si vede, spiega יודיענו come se fosse scritto יודיענו, prendende il suffiso נו per la prima persona del plurale (*a*). (MUNK)

(6) Nell' Ibn-Tibbon סדר, *regola*, *ordine*. (MARONI)

(7) V. i capitoli 2, 18 e seg. della 3. parte di quest' opera, che trattano della provvidenza divina e del suo intervento negli affari degli uomini. (MUNK)

(8) Cioè, nel senso d' inspirazione emanata da Dio. (MUNK)

(*a*) Luzzatto spiega la prima parte di questo verso come il Maimonide, ma le parole ואיש עצתו le interpreta בעל סודו, e traduce: « Chi mai scandagliò la volontà del Signore, e chi è l' uomo del suo consiglio (ossia, il suo confidente), a cui egli il comunicasse? (MAR.).

CAPITOLO XLI.

(La parola) נפש è un omonimo che indica primieramente l' anima animale comune a tutti gli esseri dotati di sensibilità (1), p. es.: אשר בו נפש חיה « *Che abbia un' anima vivente. (Gen.* 1, 30) Indica anche il sangue; p. es.: לא תאכל הנפש עם הבשר « *Non mangerai l' anima col sangue. (Deut.* 12, 23) (2). È anche il nome dell' anima razionale, ossia (di quella che costituisce) la forma dell' uomo; p. es.: חי ה' אשר עשה לנו את הנפש הזאת « *Pel Dio vivente che ci fece quest' anima. (Ger.* 38, 16) (3). È ancora il nome della cosa che resta dell' uomo dopo la morte (4); p. es.: והיתה נפש ארוני צרורה בצרור החים « *L' anima del mio padrone sarà legata nel gruppo della vita. (Sam. I* - 25, 29) (5). E finalmente, significa volontà; p. es.: לאסר שריו בנפשו « *Per legare i suoi principi colla sua anima. (Salm.* 105, 22), ossia, colla sua volontà. Così: ואל תתנהו בנפש צריו « *E non darlo all' anima dei suoi nemici. (Salmi,* 41, 3) (6), ossia, alla loro volontà (7). Io intendo nel medesimo senso (le parole:) = אם יש את נפשכם לקבר את מתי « *Se è nella vostra anima di seppellire il mio morto. (Gen.* 23, 8), ossia, se è nella vostra intenzione, se è vostra volontà (di prestarvi perchè il mio morto venga sepolto e venga tolto dalla mia presenza) (8). Così: אם יעמד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה « *Se mi si presentassero Mosé e Samuel, la mia anima non sarebbe per questo popolo. (Ger.* 15, 1) in cui il senso è: la mia volontà non sarebbe per loro (9); ossia, non vorrei conservarli. Tutte le volte che la parola נפש è attribuita a Dio, ha il senso di volontà, come già prima dicemmo riguardo alle parole: כאשר בלבבי ובנפשי יעשה « *Egli farà come è nel mio cuore e nella mia anima. (Sam. I.* - 2, 35) — (10), il cui senso è nella mia volontà e nella mia

intenzione. Secondo questo significato le parole ותקצר נפשו בעמל ישראל — (Giud. 10 , 16), dovranno essere spiegate così : « E la sua volontà si astenne dall' affliggere Israel (11). Jonathan ben Uziel non tradusse questo passo; poiché avendolo inteso secondo il primo significato (della parola נפ״ש), ne risultava per lui una passività (attribuita a Dio), e perciò si astenne dal tradurlo (12). Ma se si prenda (la parola נפ״ש), nell' ultimo significato, la spiegazione (del nostro passo) è chiarissima ; poichè è detto prima che la divina Provvidenza li aveva abbandonati, onde, quasi distrutti, implorarono il suo soccorso, ma che non li ajutò. E quando mostrarono un grande pentimento, trovandosi in una grande prostrazione e sotto il dominio del nemico (13), egli ebbe pietà di loro, e la sua volontà si astenne dal far durare la loro afflizione ed il loro avvilimento (14) .Persuaditi bene di ciò, poichè questa è una spiegazione singolare. La ב׳ in בעמל ישראל è in luogo di מן ed è come se dicesse : מן עמל ישראל = I grammatici danno molti esempi simili, come : והנותר בבשר ובלחם « *E quello che resterà della carne e del pane. (Lev 8 , 32)* — ואם מעט נשאר בשנים « *E se pochi restano degli anni. (Ivi, 25 , 52)* — בגר ובאזרח הארץ « *(Sia del numero) degli stranieri o degli indigeni. (Esodo, 12, 17)* (15). Ciò si trova sovente.

NOTE AL CAPITOLO XLI.

(1) V. Aristotile, Trat. dell' Anima, lib 2. cap. 3. e 5. *(a)*. (Munk).

(2) La Scrittura dichiara quì ed altrove che la vita è nel sangue : — אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו « *Ma la carne colla sua anima* (colla sua vita), *cioè, col suo sangue non mangerete. (Gen.* 9 , *4)* — כי נפש הבשר בדם היא « *La vita dell' animale è nel sangue. (Lev.* 17 , 11) — כל בשר דמו בנפשו היא « *Poiche la vita di ogni animale è il suo sangue che ha nel suo corpo (Ivi,* ivi, 14*)*, ma la parola נפש significa sempre vita, non sangue, ed anche nel testo citato dall' autore significa : — « Non mangerai la vita colla carne, e come spiega prima : כי הדם הוא הנפש « *poiche il sangue è la vita*. V. משהדל . Gen 9 , 4 e Lev. 17 , 11.

(3) Il verbo נפש deriva dal verbo נָשַׁף , soffiare, ed il primo suo significato è respirare, ed è usato particolarmente in נפעל , come : וְיִנָּפֵשׁ בן אמתך *E respiri il figlio della tua schiava. (Esodo,* 23 , 12*)*, cioè, prenda ristoro cessando dal lavoro. Quindi נפש respirazione, come נשמה da נשם — Queste parole, come pure רוח , furono usate per indicare l' anima razionale, da cui come dalla respirazione in tutti gli animali dipende la vita dell' uomo. Significa pure persona, cioè, il corpo animato ; ed anche il corpo morto, come : לנפש לא יטמא « *Per un morto non s' immonderà*. *(Lev.* 21 , 1*)* (Maroni).

(4) L' autore distingue quì l' anima razionale da ciò che resta dopo la morte. Bisogna rammentarsi ch' egli non vede nell' anima razionale se non una disposizione fisica ; ed è l' intelletto in potenza che, mediante la meditazione e l' influenza dell' intelletto attivo universale, diviene intelletto acquisito ed intelletto in atto, e, come tale, è immortale. V. più avanti

(a) L' *anima*, secondo la celebre definizione di Aristotile è la prima entelechia di un corpo naturale, avente la vita in potenza (v. cap. 68, nota 9) ; ossia, la forza onde la vita ci sviluppa e si manifesta realmente nei corpi destinati a riceverla. Partendo da questa idea, egli distinse cinque specie di anime, (forze o facoltà dell' anima) : l' anima o forza nutritiva, che presiede alla nutrizione ed alla riproduzione, tanto degli animali che delle piante ; l' anima sensitiva, principio della sensazione e dei sensi : la forza motrice, principio del moto e della locomozione ; l' anima appetitiva, sorgente del desiderio, della volontà e dell' energia morale ; e, finalmente, l' anima razionale o ragionevole. Maimonide stesso (v. Otto Capitoli, cap. 1), dichiara che l' anima dell' uomo, una nella sua essenza, agisce e si manifesta mediante cinque facoltà : la *forza nutritiva* כח הזן או הצומח — *la sensibilità* כח המרגיש — l' *immaginazione* כח המדמה — *la forza appetitiva* כח המהעורר — e *la ragione* כח שבלי Egli seguiva l' opinione di Aristotile. I filosofi scolastici, ponendo il desiderio e la forza motrice tra i semplici attributi, ridussero le anime a tre specie, come prima le avevano distinte Platone e Pitagora, cioè : l' anima *vegetativa* (נפש צומחת), che è l' infima manifestazione attiva dell' organismo, e solo questa hanno le piante — l' anima *sensitiva* o *animale* נפש המרגשת או חיונית , in cui l' attività si sviluppa, quasi dalla materia, ma limitata e stretta dal mondo esterno ed è in tutti gli animali, insieme alla vegetativa — l' anima *razionale* o *umana* נפש המשכלת או מדברת . per cui la natura giunge all' attività pura e per conseguenza al suo fine. L' infimo di questi gradi della vita è la vegetazione ; il più alto grado è l' uomo, e fra questi due sta il bruto. (Maroni).

cap. 70 e cap 72 verso la fine Su questa dottrina e le sue diverse gradazioni presso i filosofi arabi, v. i miei articoli Jbn-Badia ed Ibn-Roschd, nel Diz. delle Scienze fil. tom. 3. Riguardo a Maimonide in particolare, vedi Scheyer, Das psychologische sistem des Maimonides, p. 30 e seg. Avremo occasione di tornare a parlare di ciò in altri luoghi. (MUNK).

(5) Sono parole di Abigaile a David. quando sdegnato marciava coi suoi a punire Nabal. Dopo avere invocato il suo perdono ella soggiunse: ויקם אדם לרדפך ולבקש את נפשך והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע — Questo verso è in diversi modi interpretato dai commentatori. I Talmudisti (v. Talmud di Bab. Sciabbath, fog. 152) e com'essi Ionathan, spiega le parole צרורה בצרור החיים וכו' , allusive alla vita futura: — נשמתן של צדיקים צרורות תחת כסא הכבוד שנ' והיתה נפש אדוני צרורה וכו' ושל רשעים זוממות והולכות וכו' ואת נפש אויביך יקלענה בתוך וכו' — Il Kim'hi invece spiega quelle parole riguardo alla salvezza di David dai suoi nemici. Secondo ciò, la traduzione del verso sarebbe: V' ha chi sorse (Saul) per inseguirti e per cercare (d' impossessarsi) della tua persona. Ma la persona del mio Signore sarà vincolata nell' insieme dei viventi presso il Signore tuo Dio (cioè, sempre nella sua grazia), il quale slancerà l' anima dei tuoi nemici (quasi posta) nell' incavo della fionda, ossia, li disperderà e li distruggerà. (MARONI).

(6) Nelle due versioni ebraiche leggesi: — אל תתנני בנפש צרי « *Non darmi all' anima dei miei avversari*. (*Salm*. 27, 12.) Sembra che l' autore abbia scritto per errore di memoria: אל תתנהו בנפש צריו come si trova in molti mss. dell' originale arabo e della versione d' Ibn-Tibbon. Alcuni copisti cangiarone צריו in אויביו ; altri sostituirono (nella versione d' Ibn-Tibbon) il passo del Salm. 27, 11; ma ciò che prova che l' autore scrisse תתנהו col suffisso della 3. persona, è, ch' egli stesso spiega questa parola colla parola araba תסלמה, che si legge in tutti i manoscritti. Nella maggior parte dei mss della versione d' Ibn-Tibbon si legge ugualmente תסגירהו , e questa parola fu arbitrariamente cangiata in תסגירנו — (MUNK).

(7) Propriamente: non darmi in balia de' miei avversari; e così il verso ואל תתנהו בנפש אויביו « *non darlo in balia de' suoi nemici*. (*Sal*. 17 11). (MARONI).

(8) Onkelos interpreta, in questo verso, la parola נפשכם , nel significato primitivo di anima, e sottintende la parola רצון — Egli traduce: אם אית רעוא בנפשתכון — (MARONI).

(9) Il senso di questo verso è: Non diverrai mai propizio a questo popolo. Nell' Ibn-Tibbon: אין רצון לי בהם — Anche il verbo רצה significa gradire, compiacersi, essere propizio, benevolo. (MARONI).

(10) V. cap. 39. (MUNK).

(11) L' espressione קצר נפש significa un' angoscia gravissima, quasi

incomportabile ; p. es. : ותקצר נפש העם בדרך « *Il popolo non poteva tollerare quel fastidioso cammino. (Num.* 11, 4*)* — ותקצר נפשי בהם « *Io mi stancai di loro. (Zac.* 11. 8*)*, cioè, non potei tollerarli ; ותקצר נפשו למות ! *Egli* (Sansone) *n' ebbe ambascia da morire. (Giud.* 16, 16*)* cioè, non poteva tollerare la vita, ed avrebbe preferito morire. E così il nostro verso significa : « L' animo suo non potè più tollerare il travaglio d' Israel, (cioè, si mosse a pietà dei loro mali). V. Kim'hi, Commento, ivi. (Maroni).

(12) Anche R. David Kim'hi, nel suo commento sul libro dei Giudici, dice che Jonathan ben Uziel, nella sua parafrasi caldaica, lasciò questo passo senza traduzione. Tuttavia Ibn-Caspi, nel suo commento sul Morè afferma che queste parole erano tradotte nei mss. che aveva sotto gli occhi, come lo sono veramente nelle nostre edizioni della parafrasi caldaica. Secondo Ibn Caspi, l' autore forse volle dire che Ionathan non modificò le espressioni del verso, ma le tradusse parola per parola, senza togliere l' antropomorfismo. Ma le parole לם יתרגמה בוגה non ammettono questa interpretazione, e risulta evidentemente, dai termini, di cui si serve il Maimonide, che Jonathan non aveva tradotto quel passo. E veramente, esistono anche ora dei mss. della parafrasi di Jonathan, in cui questo passo non è tradotto in caldaico, ma conservato in ebraico.. Ecco tutto il verso da un mss. de'la Bib. Imp ואעדיאו ית טעות עממיא מביניהון ופלחו ה' ותקצר נפשו בעמל ישראל — (Munk).

(13) Letteralmente : *Il loro avvilimento essendo grande ed il nemico essendosi reso padrone di loro.* (Munk).

(14) V. nota 11. (Maroni).

(15) In tutti questi esempi la 'ב prefissa è in luogo di מן, dà. Il terzo esempio manca nella nostre edizioni della versione d' Ibn-Tibbon ; ma si trova nei mss. di quella versiono. (Munk).

CAPITOLO XLII.

(La parola) חי (vivere, vivente), si dice di ciò che ha la vegetazione e la sensibilità (1); p. es.: כל רמש אשר הוא חי « *Tutto ciò che si muove e che è vivente.* (Gen. 9, 3). — Significa anche guarire da una malattia gravissima; p. es.: ויחי מחליו « *Quando fu guarito dalla sua malattia.* (Isaia, 38, 9) — וישבו תחתם במחנה עד חיותם « *Stettero nel campo nel loro luogo sino che furono guariti.* (Gios. 5, 8); così: בשר חי « *Carne sana.* (Lev. 12, 10). Così la parola מות che significa morire, indica pure una grave malattia; p. es.: וימת לבו בקרבו והוא היה לאבן « *Il suo cuore morì in lui ed egli divenne come una pietra.* (Sam. I. - 25, 37) — il che significa la violenza della malattia di Nabal (2). Quindi si dice chiaramente del figlio della donna di Sarefta: = ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה « *La sua malattia divenne sempre più forte sinché non restò in lui soffio di vita.* (Re I - 17, 17); poichè se si fosse detto semplicemente וימת (*egli morì*), si sarebbe potuto credere che si trattasse solo di una grave malattia, mortale, come quella di Nabal quando udì la notizia (3). Alcuni di Andaluzia dissero, (riguardo al figlio della donna di Sarefta), ch' egli cessò di respirare, tanto che non si accorgeva più respirarazione in lui, come avviene talvolta nei casi di apoplesia e di soffocazione isterica (4), in guisa che non si conosce se (il malato) sia morto, dubbio che dura talvolta uno o due giorni.

Questa parola חי è anche usata sovente quando si tratta dell' acquisto di qualche scienza; p. es.: ויהיו חיים לנפשך « *Saranno vita per l' anima tua.* (Prov. 3, 22) — כי מצאי מצא חיים « *Poiche chi mi trova trovò vita.* (Ivi, 9, 35) — כי חיים הם למצאיהם *Poiche sono la vita per quelli che li trovano.* (Ivi, 4, 22) e molti si-

mili. Quindi le opinioni sane furono chiamate vita, e le opinioni guaste, morte. L' Altissimo disse: ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע « *Vedi io ti metto dinanzi oggi la vita ed il bene, la morte ed il male. (Deut.* 30, 15.) dove sono spiegate chiaramente le due parole, dicendo che il bene è la vita, ed il male è la morte. Io spiego ugualmente le parole למען תחיון « *Affinche viviate. (Ivi,* 5, 30) e ciò secondo la interpretazione tradizionale di questo passo: = למען ייטב לך « *Affinche tu sii felice.* (*Ivi,* 22, 7) (5). E secondo questo senso metaforico (della parola חי), si frequente nella lingua (ebraica), che i Dottori dissero: צדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים « *Gli uomini pii anche dopo la loro morte, sono chiamati vivi, e gli empi, anche durante la loro vita sono chiamati morti.* (6). Bisogna che ben ti persuada di ciò.

NOTE AL CAPITOLO XLII.

(1) Vuol dire: degli esseri che hanno la faco'tà della nutrizione e nello stesso tempo la sensibilità (*a*) La parola ebraica חי non si applica mai alle piante. (Munk)

(2) L'autore si allontana. nell' interpretazione di questo verso dalla opinione di tutti i commentatori, i quali spiegarono le parole וימת לבו בקרבו il suo cuore rimase in lui tramortito, tanto per la paura di essere assalito dalla gente di David, quanto pel dolore provato nella sua gretta avarizia. all' idea del generoso presente mandato a David stesso dalla moglie Abigaile. Fu nei giorni seguenti che avvenne la malattia e la morte e come dicesi nel verso seguente: ויהי בעשרת הימים ויגף ה' את נבל וימת: circa dieci giorni (appresso) il Signore percosse Nabal e morì; nè la malattia, secondo opinano i Dottori, durò più di tre giorni, e perciò è usato il verbo נגף. poichè una breve malattia di tre giorni è chiamata מגפה (v. Jalkut in sam. § 134). V. Talmud, Rosch-ha-Sciana, fog. 18 *a* e v. pure Kinihi e Rascì Sam. ivi (Maroni)

(3) V. cap. 25 del libro 1° di Samuel da cui è tratto questo passo biblico. Sembra che l' autore abbia voluto dire, che il complesso del passo relativo al figlio della donna di Sarefta, e dove si parla prima esplicitamente di una malattia gravissima, e poi dell'estinzione del soffio di vita, indichi che il fanciullo fosse veramente morto. Egli cita poscia, senz' adottarla, l' opinione di alcuni autori di Andaluzia, che pensavano non si trattasse in quel racconto se non di una morte apparente. Molti commentatori, come Ibn-Caspi, Mosè di Narbona e l' Efodi, vogliono far credere che Maimonide abbia voluto nascondere il suo pensiere, e che adottasse egli stesso l' opinione degli autori di Andaluzia. Eglino si appoggiano ad un altro racconto simile (Re II, 4, 19, 20), dove si dice וימת, *egli mori*, il che distruggerebbe il ragionamento di Maimonide; ma Abrabanel, nel suo commento al Morè (fog. 66), fa osservare che anche là si parla prima della malattia e poi della morte; il che indica che si parli di una morte reale, conforme il ragionamento di Maimonide sul passo relativo al figlio della vedova di Sarefta. Comunque sia, non si può ammettere che Maimonide, per nascondere un' eresia, abbia fatto un ragionamento privo di logica e siasi da sè stesso contradetto. Non si potrebbe ammettere l' opinione di Abrabanel, che per giustificare Maimonide, pretende che le parole degli autori di Andaluzia si riferiscano a Nabal; poichè mi sembra ben evidente dal complesso, che, quì si tratti del figlio della donna di Sarefta; ma, come dicemmo, Maimonide cita quell' opinione senz' adottarla egli stesso. È certo, del resto, che questo passo è uno di quelli onde gli avversari di Mai-

(*a*) V. cap. 41, nota 1. (Maroni).

monide s' impadronirono per rendere sospetta la sua ortodossia. V. la risposta di R. Jehudà Ibn-Alfakan a R. David Kim'hi, nella raccolta di lettere di Maimonide ediz. di Amsterdam in 12. fog. 25, *a*. (MUNK).

(4) La malattia chiamata dagli antichi strangolamento o soffocamento della matrice (Aristotile, Storia degli animali, libro 7. cap. 2.; Galeno Commento sugli Aforismi d' Ipocrate, 5, 35; strangulationes vulvae; plinio, Storia Naturale, 20, 57) è un' affezione di quell' organo, nel quale le donne hanno dei moti spasmodici e credono sentire alla gola come un globo (globus histericus) che le soffochi. V. Diz. delle scienze med. art. Histerie, Strangulation et Suffocation. (MUNK).

(5) L' autore vuol dire che, come nel passo citato di sopra del Deuteronomio (30, 15) la vita e il bene sono evidentemente la stessa cosa, così in questo passo: למען תחיון וכו' « *Affinchè viviate e siate felici*, la vita e la felicità indicanò la stessa cosa; e che quì si parli della vita dell' anima immortale e della vita della pura intelligenza, conforme a quello che dice il Talmud su queste parole: למען ייטב לך והארכת ימים « *Affinchè tu sii felice e che tu viva lungamente*. (*Ivi*. 22, 37): למען ייטב לך — לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך « *Affinchè tu sii felice in un mondo di perfetta felicità e che tu viva lungamente in un mondo eterno*. V. Talmud di Bab. Tràt. Kiduscim, fog. 39 *b*, 'Holim, foglio 142 *a*, e v. la 3. parte di quest' opera alla fine del capitolo 27. (MUNK).

(6) V. Talmud di Bab. trat. Berachoth, fog. 18 *a* e *b*. Sembra che l' autore intenda questo passo in questo senso: che gli uomini più che, collo studio formarono la loro intelligenza, e nei quali l' intelletto in potenza divenne, colla meditazione, intelletto in atto, giungono alla vera vita eterna, ed invece gli empi, anche durante la loro vita, devono essere considerati come morti, non cercando di mettersi in rapporto col mondo superiore, mediante la meditazione e gli studj speculativi. (MUNK).

CAPITOLO XLIII.

(La parola) כנף è un omonimo, e lo è principalmente riguardo all' uso metaforico. Indica primieramente l' ala degli uccelli; p. es.: תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים « *Della forma di qualunque uccello alato che voli nel cielo. (Deut. 4, 17)* (1). Fu poi usata, metaforicamente, per (indicare) le estremità e gli angoli degli abiti; p. es.: על ארבע כנפות כסותך « *Ai quattro angoli del tuo abito. (Ivi, 22, 12).* Si usò anche metaforicamente per (indicare) le estremità della parte abitata della terra, e le sue spiagge lontane dalle nostre contrade; per esempio: לאחוז בכנפות הארץ « *Per afferrare le estremità della terra. (Giob. 38, 13)* — מכנף הארץ זמירות שמענו « *Dalle estremitá della terra udimmo dei canti (Isaia, 24, 16).* Ibn-Diana'h (2) dice che (questa parola) si trova anche nel senso di velare (nascondere, occultare); come in arabo si dice: canafta alsci (כנפת אלשי) nel senso di: nascosi la cosa, e spiega ולא יכנף עוד מורך (Isaia, 30 20): e quegli che t' illumina (3) non si occulterà a te e non si celerà, e questa pure è una buona spiegazione. Da ciò deriva, per mio avviso, (questa espressione) ולא יגלה כנף אביו (Deut. 23, 1), cioè, non solleverà il velo di suo padre. (4) Così le parole ופרשת כנפיך על אמתך (Ruth, 3, 9), devono essere spiegate secondo me: = stenderai il tuo velo sulla tua ancella.

È in quest' ultimo senso, io credo, che fu applicata la parola כנף al Creatore, ed anche agli angioli; poichè gli angioli, secondo la nostra opinione, non hanno corpo, e come lo spiegherò (5). Anche le parole אשר באת לחסות תחת כנפיו (Ruth, 2, 12), si devono tradurre: sotto il velo del quale venisti a ricoverarti. Così tutte le volte che la parola כנף è

relativa agli angioli, ha il senso di velo (celamento)· Avrai osservato queste parole: בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו *« Con due (ale) copriva la sua faccia e con due copriva i suoi piedi (Isaia 6, 2)* — E veramente, la causa della sua esistenza (ossia, dell' esistenza dell' angiolo) è circondata di oscurità (6), ed è quella che si chiama la sua faccia. E così le cose di cui egli (l' angiolo) è la causa e che sono (indicate colle parole) i suoi piedi (come abbiamo spiegato parlando dell' omonimo רגל (7), sono pure oscure; poichè l' azione delle Intelligenze (8) è oscura, e la loro influenza (9) non si manifesta (a noi) che quando ci siamo applicati allo studio, e ciò per due ragioni, una delle quali è in loro e l' altra è in noi, ossia, la debolezza del nostro ingegno e la difficoltà di comprendere l' Intelligenza separata nella sua realtà. Quanto a queste parole: ובשתים יעופף *« E con due volava. (Ivi)* spiegherò in un capitolo a parte, per qual ragione fu attribuito agli angioli il moto del volo (10).

NOTE CAPITOLO XLIII.

(1) Nell'Ibn-Tibbon, prima di questo verso, trovasi il passo: — כל צפור כל כנף « *Ogni uccello, ogni essere alato.* (*Gen.* 7, 14). (MARONI).

(2) È il celebre grammatico e lessicografo R. Jonà, denominato in arabo Abul-Walid Merwan ibn-Djanà'h (*a*). V. la mia notizia su quest' uomo illustre nel Journal Asiatique, anno 1850, fasc. di Aprile. (MUNK).

(3) Tutti i mss. della Guida hanno chiaramente מנירך; e nel passo originale del Dizionario d' Ibn-Diana'h, come è citato da Gesenius nel suo commento sopra Isaia e nel suo Tesaurus (rad. כנף), si legge מנורך — Ma la copia che Goldberg volle mandarmi di questo passo d' Ibn-Djana'h dal mss. di Oxford, ha מטרך — Se questa lezione è esatta, Ibn-Djana'h avrebbe intesa la parola מוריך nel senso di pioggia (primaticcia), il che veramente concorderebbe colla spiegazione di R. Salomone Par'hon (*b*) e di R. David Kimhi (*c*), presa, certamente da Ibn-Djana'h. La parola מטרך. potè facilmente, per un errore del copista essere cangiata in — מנירך (*d*). (MUNK).

(4) Oppure: non iscoprirà il mistero di suo padre, la cosa che suo padre circonda di mistero, ossia la sua moglie (*e*). (MUNK).

(*a*) R. Jonà, detto in arabo Abul Walid Merwan ibn Diana'h, nativo di Cordova, visse nella prima metà del secolo 12. Fu medico distinto ed uno dei più celebri e profondi grammatici della lingua ebraica, onde si meritò gli elogi dei più dotti, tra i quali Aben-Esdra ed il Kim'hi. Scrisse in arabo varie opere grammaticali ed una più di tutte interessante, che contiene una grammatica ed un lessico. È il Kitah al-lumà, che si compone di 46 capitoli; preceduti da una lunga Introduzione, tradotta in francese dal Munk. — V. Journal Asiatique, 1850, Settembre. (MARONI).

(*b*) R. Salomone Par'hon fu uno dei più dotti grammatici e critici degli Ebrei. Egli fiorì nel secolo 12. e fu nativo della città di Kabha. Ebbe per maestri Giuda Levita ed Aben-Esdra. Fu autore di un Lessico raccolto dai più antichi grammatici e dalle loro opere. Egli lo denominò מחברת ed è sempre inedito e preziosissimo. (MARONI).

(*c*) V. Kim'hi, Lessico, rad. ירה — (MARONI).

(*d*) Il Kim'hi cita pure l' interpretazione di altri, i quali spiegano la parola מוֹרֶיךָ *il tuo precettore* e le parole ולא יִכָּנֵף nel senso di estremità, come בכנפות הארץ, cioè, *i tuoi precettori*, (ossia, Ezechia, ed i suoi ministri, che ti governano e ti additano la retta via), non si allontaneranno da te all' estremità del paese. Anche il Luzzato spiega מוריך il tuo precettore, ma יכנף lo interpreta nel senso di nascondersi, come il nostro autore. Il profeta Isaia, nel capitolo 30, ammonisce coloro che confidavano nell' Egitto, annunzia la venuta dell' esercito assiro, e la miracolosa disfatta di esso. Dice dunque: ונתן ה׳ לכם לחם צר ומים לחץ ולא יכנף עוד מוריך והיו עיניך ראות את מוריך « *Il Signore vi darà scarsità di viveri e penuria d' acqua ed allora il tuo precettore non avrà più a nascondersi, e i tuoi occhi guarderanno il tuo precettore*; che è quanto dire: per la venuta delle truppe assire, avrete penuria; e quando vedrete essere vana la speranza posta negli aiuti dell' Egitto, i profeti si accosteranno a voi per ammonirvi e voi vi rivolgerete ad essi per dare loro ascolto. La parola מוריך è singolare sebbene col segno plurale; è concordante col verbo singolare יכנף — Se ne trovano molti esempi. (MARONI).

(*e*) Questo passo è generalmente spiegato, interpretando la parola כנף nel secondo senso, cioè estremità o lembo dell' abito, ossia: Non solleverà il lembo di suo padre, che è quan-

(5) V. cap. 49. (Munk).

(6) Letteralmente: è velata e nascosta assai. (Munk).

(7) V. cap. 28. (Munk).

(8) Cioè, l' azione che le intelligenze delle sfere esercitano sul mondo sublunare. Bisogna rammentarsi che Maimonide identifica gli angioli colle intelligenze separate o le intelligenze delle sfere. V. parte 2. di questa opera, cap. 6 e 12, e parte 1 cap. 37, nota 9. (Munk).

(9) Nell' Ibn-Tibbon ענינם, ma Ibn-Falkira dice che sarebbe meglio tradurre רישום — V. le note critiche d' Ibn-Falkirà sul cap. 72. (Munk).

to dire, non isposerà quella cui suo padre avesse coperto del suo lembo, o meglio: quella che fu la moglie di suo padre. Così: ופרשת כנפיך על אמתך « *Stenderai il tuo lembo sulla tua ancella*, espressione usata sempre per indicare il matrimonio; ma il verso אשר באת לחסות תחת כנפיו, è del primo senso: che venisti a ricovrarti sotto le sue ali; cioè, all' entrata della sua religione. (Maroni).

CAPITOLO XLIV.

(La parola) עין è un omonimo che significa fonte d' acqua p. es.: על עין המים במדבר *«Presso una fonte di acqua nel deserto. (Gen. 16, 7.)* e nello stesso tempo è il nome dell' occhio, organo della vista; p. es.: עין תחת עין *« Occhio per occhio. (Esodo, 21, 14).* Significa anche cura (attenzione), come fu detto, parlando di Geremia: קחנו ועיניך שים עליו *« Prendilo e fissa i tuoi occhi sopra di lui. (Gerem. 39, 12),* che vuol dire: abbine cura (2). È secondo questa metafora che dobbiamo intenderlo, in ogni luogo che sia applicato a Dio; p. es.: והיו עיני ולבי שם כל הימים *« I miei occhi ed il mio cuore saranno quivi sempre. (Re I - 9, 3),* — cioè la mia Provvidenza e la mia attenzione, come abbiamo detto precedentemente (3), תמיד עיני ה' אלהיך בה *« Sul quale di continuo sono fissi gli occhi del Signore tuo Dio. (Deut. 11, 12),* ossia, sul quale (veglia) le sua Provvidenza; עיני ה' המה משוטטות *« Gli occhi del Signore percorrono ecc. (Zac. 4, 10)* (4), ossia la sua Provvidenza abbraccia tutto ciò che è sulla terra (5), come si dirà in altri capitoli che tratteranno della Provvidenza (6). Ma se parlando degli occhi (di Dio) si aggiunge il verbo ראה o חזה, vedere, come, p. es.: פקח עיניך וראה *« Apri i tuoi occhi e vedi. (Re. II. - 19, 16)* — עיניו יחזו *« I suoi occhi veggono. (Sal. 11, 14),* s' indica sempre con ciò una percezione intellettuale, non una percezione sensibile; poichè sentire è sempre essere passivo, essere impressionato (7), come ben sai; ma Iddio è attivo e non soggetto a passività, come poi spiegherò.

NOTE AL CAPITOLO XLIV.

(1) L' autore (nel testo arabo), si esprime אלעין אלבאצרה *(l'occhio veggente) (a)*, perchè anche in arabo la parola עין ha i due sensi di fonte e di occhio. Egli mette il senso principale, che è quello di occhio, dopo quello di fonte, per metterlo vicino al senso metaforico di Provvidenza che viene immediatamente dopo. (MUNK).

(2) Queste parole furono dette da Nabucodonosor re di Babilonia a Nebuzaradan, dopo la presa di Gerusalemme, per raccomandargli il profeta Geremia : קחנו ועיניך שים עליו ואל תעש לו מאומה רע כי כאשר ידבר אליך כן עשה עמו « *Prendito, ed abbine cura, e non gli fare alcun male, ma trattalo com' egli ti dirà.* (MARONI).

(3) V. cap. 39, dove l' autore cita questo medesimo passo, parlando della parola לב, *cuore.* (MUNK).

(4) Invece di משוטטות, come hanno generalmente i mss. arabi e quelli della versione d' Ibn-Tibbon, bisognerebbe leggere, secondo il testo biblico : משוטטים — L' autore confuse nella sua memoria il passo di Zaccaria con un altro simile (Paral. II. - 16, 9), — in cui si legge משוטטות — (MUNK).

(5) In questo verso è predetta la riedificazione del Tempio, per mezzo di Zerobabele — שבעה אלה עיני ה׳ המה משוטטים בכל הארץ « *Quei sette, sono i sette occhi del Signore, i quali* discorrono per *tutta la terra* ; cioè, i sette occhi che vedesti sopra una stessa pietra (ivi, cap. 3. v. 9). sono simbolo della divina Provvidenza, che sarà favorevole alla riedificazione del Tempio. (MARONI).

(6) V. part. 3. cap. 17 e seg. (MUNK).

(7) Letteralmente : ogni sentire o ogni sensazione è una passione ed una impressione (ricevuta). (MUNK).

(a) Anche nell' Ibn-Tibbon ; העין הרמה — (MARONI).

CAPITOLO XLV.

(Il verbo) שמע è un omonimo che ha il senso di intendere (udire) (1) ed anche quello di accogliere (dare ascolto, obbedire) (2). Pel significato di udire (si possono citare i seguenti esempi): לא ישמע על פיך *« Non si udirà sulla tua bocca. (Esodo, 23, 13)* — והקול נשמע בית פרעה *« La notizia fu udita in casa di Faraone. (Gen. 45, 16)*, — e molti simili. Gli esempi sono pure numerosi per l' uso di שמע nel senso di accogliere o dare ascolto, come: ולא שמעו אל משה *« Essi non diedero ascolto a Mosé. (Esodo, 6, 9)* — אם ישמעו ויעבדו *« Se gli obbediranno e lo adoreranno. (Giob. 36, 11)* — ולכם הנשמע *« Dunque vi daremo ascolto. (Neemia, 13. 27)*. ולא ישמע את דבריך *« E non obbedirà alle tue parole. (Gios. 1, 18)*. Si dice anche (per intendere) nel senso di sapere e di conoscere; p. es.: — גוי אשר לא תשמע לשונו *« Una nazione di cui non intenderai la lingua. (Deut. 28, 49)*, ossia, che non ne saprai il linguaggio.

Tutte le volte che il verbe שמע si riferisca a Dio, e che secondo il senso letterale, sarebbe inteso nel primo significato, indica la percezione che fa parte del terzo significato, p. es.: = וישמע ה' *« Il Signore udì. (Num. 11, 1)* — בשמעו את תלונותיכם *« Poichè udì le vostre mormorazioni. (Esodo, 16, 7)*, nei quali esempi si tratta sempre di una percezione di scienza (3). Ma quando secondo il senso letterale, si prenderebbe nel secondo significato (4), significa che Dio esaudì la preghiera di chi pregava (5); p. es.: שמע אשמע צעקתו *« Ascolterò il suo sclamore. (Ivi, 22, 23)*; ושמעתי כי חנון אני *« Ascolterò poiche sono pietoso. (Ivi, v. 27)*; הטה ה' אזנך ושמע *« China o Signore il tuo orecchio ed ascolta. (Re, II. 19, 16)*; ולא שמע ה' בקולכם ולא האזין אליכם *« Ed il Signore non vi diede ascolto e non vi prestò orecchio. (Deut.*

1 , 15) ; גם כי תרבו תפלה אינני שמע « *Quando anche faceste molte preghiere non vi darei ascolto.* (*Isaia* , 1 , — 15) ; כי אינני שמע אתך « *Poichè non ti ascolto.* (*Ger.* 7 , 16), e molti altri simili. Troverai anche più avanti, sopra queste metafore ed antropomorfismi quanto basti per ispegnere la tua sete (6) e rischiarare i tuoi dubbi, e te ne saranno spiegati tutti i significati, in guisa che non vi resterà nulla di oscuro sotto niun rapporto (7)

NOTE AL CAPITOLO XLV.

(1) Nell' Ibn-Tibbon : שמע האזן — (MARONI).

(2) Il verbo שמע, nella prima conjugazione, costrutto colla particella את, segnacaso dell' accusativo, significa udire semplicemente, e talvolta esaudire la preghiera, come si vede dagli esempi citati dall' autore; ma quando ha il segnacaso del dativo (אל o la ל che ne fa le veci) e così quando è costrutto colla 'ב, ha il secondo senso, cioè: accogliere o dare ascolto, obbedire. Anche nel passo citato dall' autore: ולא ישמע את דבריך, la particella את sta invece di אל, come si trova in altri luoghi, p. es.: והראה את הכהן (Lev. 13, 50), intendi: אל הכהן « *Sarà fatto vedere al sacerdote.* (MARONI).

(3) Cioè, che in essi il verbo שמע significa sempre percepire, nel senso di sapere, conoscere. (MUNK).

(4) Cioè, in quello di accogliere le parole di un altro. (MUNK).

(5) L' Ibn-Tibbon aggiunge: הוא ספור על ענותו י׳ תעלה לצעקת הצועק למלאת שאלתו או לא יענה לצעקתו ולא ימלא שאלתו — « *È una relazione con cui si dichiara che Dio eccelso ascoltò lo sclamore di chi pregava, per soddisfare alla sua richiesta, o non ascoltò il suo sclamore, nè volle soddisfare* alla sua richiesta. (MUNK).

(6) V: Introduzione, nota 81. (MUNK).

(7) Quest' ultima frase non si riferisce solamente alle metafore relative all' udito, ma in generale a tutte quelle esposte nei capitoli precedenti, particolarmente quelle relative ai sensi, e sopra le quali l' autore ritorna nei capitoli che seguono: (MUNK).

CAPITOLO XLVI.

Già dicemmo in uno dei capitoli di questo trattato (1), esservi una grande differenza tra il dare (semplicemente) la nozione dell' esistenza di una cosa, e lo specularne profondamente l' essenza e la sostanza. Si possono, infatti, condurre (gli spiriti) a conoscere l' esistenza di una cosa anche additandone gli accidenti o le azioni, o anche mostrando alcuni lontanissimi rapporti (che esistono) tra quella ed altre cose. Se, per esempio, tu volessi far conoscere il sovrano di una contrada ad alcuno degli abitanti del suo paese, che non lo conoscesse, potresti farlo conoscere e chiamare l' attenzione sulla sua esistenza in diverse maniere. Dirai, per esempio : È un uomo di alta statura, di color bianco e coi capelli grigi, e così lo avrai fatto conoscere mediante i suoi accidenti. O dirai: È quell' uomo intorno al quale si vede una grande moltitudine di uomini a cavallo ed a piedi, che è circondato da spade nude e delle bandiere sono innalzate al di sopra del suo capo, e dinanzi a lui suonano le trombe ; oppure : È quello che abita il palazzo che trovasi nella tal città di questa contrada ; o anche : È quello che ordinò di alzare quelle mura o di costruire quel ponte ; o, finalmente, (potrei indicarlo) mediante altre sue azioni ed altri suoi rapporti con alcune cose. Potrai anche indicare la sua esistenza mediante circostanze meno visibili di queste. Se alcuno, p. es., ti domandasse : Questo paese ha un sovrano ? e tu rispondessi : si, senza dubbio ; ma (riprendesse quegli) : Quale ne è la prova ? « Questo banchiere, tu risponderesti, è, come vedi, un uomo debole, di un corpo stenuato, ed ha dinanzi a se quella gran quantità di monete d' oro, e quell' altro individuo corpulento e

forte, ma povero, gli sta dinanzi e gli chiede che gli faccia la limosina di un obolo (2), nè gliela fa, sgridandolo, anzi, e ributtandolo colle sue parole; ma (il povero), se non fosse il timore del sovrano (che lo ritiene), si affretterebbe (3) ad ucciderlo o spingerlo indietro, e prenderebbe il denaro che ha tra le mani: ecco dunque una prova che questo Stato ha un re. » Dimostrerai così la sua esistenza dal buon ordine che regna nello Stato, a motivo del timore che inspira il sovrano e per la tema di essere puniti da lui.

In tutto quello che abbiamo citato per esempio, non vi è nulla che indichi l' essenza del sovrano e la sua vera sostanza in quanto che è sovrano. È ciò che avvenne in tutti i libri dei profeti ed anche nel Pentateuco, quando si trattava di far conoscere Iddio; poichè, essendo necessario condurre tutti gli uomini alla (cognizione della) esistenza di Dio e (di far loro comprendere) ch' egli possiede tutte le perfezioni, (ossia, ch' egli non esiste solamente come esiste la terra e come esiste il cielo, ma che esiste come essere vivente avente la scienza, la potenza, l' azione, ed altre cose che bisogna credere della sua esistenza e che si dichiareranno più avanti), condussero gli spiriti coll' idea (4) della corporeità a (comprendere) ch' egli esiste, e coll' idea del moto a (comprendere) che è vivente. In fatti, il popolo non considera come una cosa di una esistenza solida, vera, indubitabile, se non il corpo: tutto quello che non è in sè stesso corpo, ma si trova in un corpo, è (considerato come) esistente, ma di una esistenza minore di quella del corpo, avendo bisogno del corpo per esistere; ma ciò che non è corpo, nè si trova in un cordo (5) non è secondo ciò che l' uomo percepisce nel principio e più di tutto secondo l' immaginazione, una cosa che abbia esistenza. Così il popolo non si forma della vita altra idea che il moto, e tutto ciò che non si muove di un moto spontaneo nello spazio, non è vivente (ai suoi occhi), benchè il moto non sia nella sostanza di ciò che vive, ma sia solo un accidente che gli è inerente (6). Così, la percezione che ci è più famigliare si fa mediante i sensi, particolarmente coll' udito e colla vista; (e così) (7) non otteniamo la scienza

di alcuna cosa e non possiamo figurarci la trasmissione dell' idea, dall' anima di un individuo a quella di un altro individuo, se non per mezzo del linguaggio (8), ossia, del suono articolato dalle labbra, dalla lingua e dagli altri organi della favella.

Quando vollero dunque condurre il nostro spirito (a comprendere) che Dio percepisce e che alcune cose sono comunicate da lui ai profeti, affinchè questi le comunichino a noi ; ce lo presentarono (9) come se udisse e vedesse, il che vuol dire che percepisce le cose che si veggono e si odono e che le sa ; ed (anche) ce lo presentarono come se parlasse, il che vuol dire che alcune cose sono comunicate da lui ai profeti ; ed è questo il significato del profetismo, cosa che sarà spiegata con una cura particolare (10). E siccome non comprendiamo che si possa da noi produrre alcun oggetto, se non facendolo mediante toccamento, presentarono Iddio come agente (o facente le cose). Così ancora, siccome il popolo non comprende che una cosa sia vivente se non sia dotata di un' anima, fu pure rappresentato Iddio come avente un anima, il che (sebbene il nome dell' anima (נפש) sia omonimo, come si è dichiarato (11)) significa che è vivente.

Ora siccome non si concepirebbe che noi potessimo compiere tutte queste azioni senza degli organi corporali (12), si attribuirono metaforicamente a Dio tutti gli organi : quelli onde si fa il moto locale, cioè i piedi e la pianta dei piedi ; quelli per cui avviene l' udito, la vista e l' odorato, ossia, l' orecchio, l' occhio, il naso ; quelli per mezzo dei quali si parla (13), come pure la materia della parola (14), ossia, la bocca, la lingua e la voce ; quelli, finalmente, mediante i quali ciascun di noi opera lavorando, ossia, le mani, le dita, la palma ed il braccio. Risulta, in somma, da tutto ciò, che si attribuirono metaforicamente a Dio (ch' Egli sia esaltato al di sopra di ogni imperfezione !) gli organi corporali, per indicare con ciò le sue azioni, e che quelle azioni stesse gli furono metaforicamente attribuite, per indicare con ciò una qualsiasi perfezione, che non consiste nell' azione stessa. Così, per esempio, gli furono attribuiti l' occhio, l' orecchio,

la mano, la bocca, la lingua, per indicare con ciò la vista, l' udito, l' azione e la parola. Ma la vista e l' udito gli furono attribuiti per indicare la percezione in generale. (Quindi troverai che la lingua ebraica pone la percezione di un senso in luogo della percezione di un altro senso; per esempio: ראו דבר ה' « *Vedete la parola del Signore. (Ger. 2, 31)*; per שמעו דבר ה' « (Udite la parola del Signore), poichè quello che si vuol dire con ciò è: comprendete il senso della sua parola (15). Così. ראה ריח בני « *Vedi l' odore di mio figlio. (Gen. 27, 27)* per הריח ריח בני « *Senti l' odore di mio figlio*, poichè si tratta della percezione del suo odore. Ed è secondo questo senso che fu detto: וכל העם ראים את הקולות « *E tutto il popolo vedeva i tuoni. (Esodo, 20, 15)* — quantunque, oltre di ciò, quello spettacolo fosse una visione profetica, cosa che è conosciuta, proclamata dalle tradizioni nazionali (16).) L' azione e la parola gli furono attribuite per indicare una qualsiasi influenza che emani da lui, come si spiegherà. (17)

Così, ogni organo corporale, che trovi (attribuito a Dio) in tutti i libri profetici, è o un organo di locomozione per indicare la vita, o un organo di sensazione per indicare la percezione, o un organo di tatto per indicare l' azione, o un organo della parola per indicare l' influenza delle Intelligenze (18) sui profeti, come si spiegherà. Tutte quelle metafore ci dirigono dunque in guisa da confermare in noi (questa idea) che esiste un essere vivente che fa tutto ciò che è fuori di lui, e che anche percepisce l' opera sua. Noi spiegheremo, quando principieremo la negazione degli attributi, come tutto questo si riduca ad una sola cosa, cioè, alla sola essenza di Dio; poichè lo scopo di questo capitolo non è altro che di spiegare il senso di questi organi corporali attribuiti a Dio (ch' egli sia esaltato al di sopra di ogni imperfezione!), e (di mostrare) che tutti servono ad indicare le azioni che loro appartengono, (azioni che, per noi, costituiscono una perfezione), per farci vedere (19) ch' Egli possiede ogni specie di perfezione, (e ciò) conforme a quello che ci fecero osservare con questa sentenza: דברה תורה כלשון בני אדם « *La scrittura si espresse secondo il linguaggio degli uomini.* (20). Quanto agli organi

di locomozione attribuiti a Dio, fu detto, p. es.: הדום רגלי « *Lo sgabello dei miei piedi. (Isaia, 66, 1)* — ואת מקום כפות רגלי « *ed il luogo delle piante dei miei piedi. (Ezech. 43, 7)*. Quanto agli organi di tatto attribuiti a Dio (fu detto p. es.): יד ה׳ « *La mano del Signore. (Esodo. 9, 3 et passim)*: באצבע אלהים « *Col dito di Dio. (Ivi, 31, 18)*; מעשה אצבעותיך « *Opera delle tue dita. (Sal. 8, 4)*; ותשב עלי כפכה « *Ponesti su di me la palma della tua mano. (Ivi, 139, 5)* — וזרע ה׳ על מי נגלתה « *Sopra chi si manifestò il braccio del Signore. (Isaia, 53, 1)*; ימינך ה׳ « *La tua destra o Signore. (Esodo. 15, 6)* A lui si attribuirono gli organi della parola (dicendo): = פי ה׳ דבר — « *La bocca del Signore parlò. (Isaia, 1, 20 et passim)* — ויפתח שפתיו עמך « *E che apra la sua bocca con te. (Giob. 11, 5)* — קול ה׳ בכח « *La voce del Signore è con forza. (Sal. 29, 4)* — ולשונו כאש אכלת « *E la sua lingua è come un fuoco divorante. (Isaia, 30, 27)*. Gli furono, finalmente, attribuiti gli organi della sensazione dicendo: עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם « *I suoi occhi veggono, le sue palpebre discernono i figli di Adam. (Salm. 11, 4)* — עיני ה׳ משוטטים « *Gli occhi del Signore percorrono. (Zac. 4, 11)* (21) — הטה ה׳ אזנך ושמע « *China, o Signore, il tuo orecchio ed ascolta. (Re II. - 19, 16)* — כי אש קדחתם באפי « *Voi accendeste un fuoco nelle mie nari. (Ger. 17, 5)*. Delle membra interne, non gli fu attribuito che il cuore, perchè il nome (del cuore) è un omonimo che significa anche intelligenza (22), e perchè (il cuore) è il principio di vita dell' essere vivente; e con queste espressioni: המו מעי לו « *Le mie viscere si commossero per lui. (Ger. 31, 20)* — המון מעיך « *La commozione delle tue viscere,* cioè la tua sensibilità (Isaia, 63, 15), si volle anche indicare il cuore; poichè מעי (23) viscere, è un nome che si usa in un senso generale ed in un senso particolare, indicando in particolare, gli intestini, ed in generale qualunque membro interno, e per conseguenza anche il cuore. La prova ne sia che si usò l' espressione: ותורתך בתוך מעי « *E la tua Legge è nelle viscere mie (Sal. 40, 9)*, nel significato di בתוך לבי, *entro il mio cuore.* Perciò fu detto in questi versi (24): המון מעיך. המו מעי, poichè il verbo המה commuoversi, si dice piuttosto del cuore che degli altri visceri; p. es.: הומה לי לבי « *È agitato il mio cuore in me. (Ger. 4, 19)*. Così non gli fu attribuita la spalla, perchè è

comunemente considerata come uno stromento di trasporto, e perchè la cosa trasportata è in contatto con lei. (25). Tanto più non gli furono attribuiti gli organi dell' alimentazione, perchè dinotano, una imperfezione manifesta (26).

In realtà, la condizione di tutti gli organi (corporali), tanto esteriori che interiori è la stessa ; sono tutti stromenti pei diversi atti dell' anima. Gli uni servono al bisogno della conservazione dell' individuo per un certo tempo, e tali sono tutte le membra interne ; altri servono al bisogno della conservazione della specie, come gli organi della generazione ; altri ancora servono a migliorare la condizione dell' individuo ed a compiere le sue azioni, e tali sono le mani, i piedi e gli occhi, che tutti servono a compiere il moto, l' opera e la percezione. Quanto al moto, è necessario all' animale per dirigersi verso quello che gli è utile e fuggire da ciò che gli è dannoso. I sensi gli sono necessari per distinguere quello che gli è dannoso da ciò che gli è utile. L' uomo ha bisogno dei lavori di arte per preparare i suoi alimenti, i suoi abiti e la sua casa ; poichè tutto ciò che è necessario alla sua uatura, ossia, ha bisogno di preparare ciò che gli è utile. Vi sono delle arti che si trovano anche in alcuni animali, perchè hanno bisogno di questa o di quell' arte. Ora, alcuno non dubita, io credo, che Dio possa aver bisogno di alcuna cosa per prolungare la sua esistenza, nè per migliorare la sua condizione ; e per conseguenza, non ha alcun organo, ossia non è un corpo, e le sue azioni avvengono unicamente per la sua essenza, non per mezzo di un organo. Le facoltà, alcuno non può dubitarne, fanno parte degli organi (27), e per conseguenza egli non ha alcuna facoltà, ossia non vi è in lui (28), fuori della sua essenza alcuna cosa per la quale agisca, sappia o voglia ; poichè gli attributi sono facoltà, nelle quali non si fece che cangiare denominazione, null' altro (29). Ma questo non è lo scopo di questo capitolo.

I Dottori enunciarono una sentenza di grande importanza (30), che respinge tutte le false idee che potessero far nascere tutti questi attributi corporali che sono mentovati dai profeti (parlando di Dio) ; e quella sentenza ti mostra che la

corporeità (di Dio) non entrò mai nella mente dei Dottori, e che non vi è presso di loro nulla che possa far nascere l' errore o il dubbio (31). Quindi troverai che ovunque, nel Talmud e nelle Midrascioth (32), essi imitano costantemente quelle espressioni dei profeti (33), sapendo bene che è una cosa nella quale si è al sicuro dal dubbio ed in cui non si teme per alcun modo, d' ingannarsi, e che tutto vi è detto, anzi, in modo di allegoria e per indirizzare lo spirito verso un Ente (supremo). Ora, siccome usarono costantemente quell' allegoria, in cui Dio è assomigliato (34) ad un re che ordina e proibisce, che punisce e premia le persone del suo paese, e che ha dei servi e degl' impiegati per trasmettere i suoi ordini e per eseguire ciò che vuole che si faccia; eglino stessi, cioè i Dottori, perseverarono ovunque in questa somiglianza, e si espressero conforme esigeva quella allegoria, (attribuendo a Dio l' azione) di parlare, di rispondere, d' inculcare degli ordini (35), ed altre azioni simili (che procedono) dai re; e facevano tutto ciò con sicurezza, essenda sicuri che non ne risulterebbe nè confusione, ne dubbio. *La sentenza di una grande importanza* di cui abbiamo parlato, è contenuta in queste parole del Berescith Rabbà (36): גדול כחן של נביאים שהם מדמין הצורה ליוצרה שנאמר ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם « *I profeti ebbero grande ardimento di assomigliare la figura al suo creatore*; p. es dicendo: « E al di sopra della somiglianza del trono vi era come una cosa che somigliava all' apparenza di un uomo » (Ezech. 1, 26) (37). Così (i Dottori) dichiararono espressamente che, in generale, queste figure che percepivano tutti i profeti nella visione profetica erano figure create, di cui Dio era il Creatore (38). E ciò è vero, poichè ogni figura che è nell' immaginazione è creata (39). Questa espressione גדול כחן *ebbero un grande ardimento* » è bene notabile; (i Dottori si esprimono) come se quella cosa fosse loro sembrata gravissima. E così si esprimono sempre per indicare quello che trovano di grave in una parola che sia stata detta o in un atto che sia stato fatto e che abbia in apparenza alcuna cosa sconveniente; come, per esempio, nel passo seguente (40) · = בי פלוני עבר עובדא במוק וביחידי ובלילה אמר רב פלוני כמה רב גובריה דעביד ביחידאה

« *Un Dottore fece compiere l' atto con una pianella, e di notte (41). Egli ebbe un grande ardimento, disse un altro Dottore, di farlo in particolare.* »

(Le parole) רב גובריה (in aramaico) significano come גדול כחו (in ebraico). È dunque come se avessero detto: Quanto è grave quel che i profeti furono costretti a fare, indicando Iddio stesso mediante le creature ch' Egli produsse! Bisogna bene che ti persuada di ciò, poichè (i Dottori) dichiararono espressamente ch' essi stessi erano puri della credenza alla corporeità (di Dio), e che qualunque figura e cosa circoscritta che (i profeti) vedevano nella visione profetica, erano cose create, ma ch' eglino (i profeti) assomigliavano la creatura al suo Creatore, come si esprimono i Dottori. Se tuttavia piacesse ad alcuno di pensar male di loro, dopo queste dichiarazioni per pura malizia e per diffamare degli uomini che non vide e dei quali non conobbe alcuna circostanza (42), non ne risulterebbe per loro alcun danno (43).

NOTE AL CAPITOLO XLVI.

(1) V. cap. 33. (MUNK)

(2) Letteralmente: di un grano di carruba, ossia di una cosa di poco valore. Il grano rinchiuso nel bacello della carruba, figura tra i pesi dei farmacisti arabi ed equivale a quattro grani d' orzo. V. Casiri, Biblioth. arab. hisp. (*a*), t. 1., pag. 281. Male dunque tradusse Ibn-Tibbon la parola (araba) כרובה colla parola משקל שעורה (peso di un grano d' orzo) (*b*). (MUNK)

(3) Nell' Ibn-Tibbon: היה מתחיל בהריגתו « *L' ucciderebbe dal principio.* (MARONI)

(4) Letteralmente; *immaginando o immaginandosi*, ossia, presentarono le cose come se pensassero che Dio fosse corporeo. Ibn-Tibbon tradusse בדמיון, ma Ibn-Falkira nelle sue note critiche (Morè-ha-Morè, pag. 150) preferisce tradurre בדמות *immaginando o lasciando immaginare* (MUNK).

(5) Le edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno ולא כח בגשם; la parola כח è superflua e non si trova nei mss. di quella versione. Quella di Al-Harizi ha ולא בגוף (MUNK — Nuove agg. e corr.) (*c*)

(6) V. Aristotile, Fisica, lib, 5 cap. 2. e quest' opera parte 1, cap. 26 (MUNK)

(7) Così nell' Ibn-Tibbon il quale traduce: וכן לא נדע (MARONI)

(8) Letteralmente: *noi non sappiamo (alcuna cosa) ecc*, ossia, la cognizione di ciò che avviene nell' anima di un altro non ci può essere trasmessa che per mezzo della parola, e non potremmo immaginare che fosse altrimenti. L' autore dopo aver parlato dell' esistenza e della vita, parla quì della scienza seguendo l' ordine nel quale enumerò poco prima tutto ciò che forma l' esistenza di Dio, dicendo che Dio esiste come essere vivente avente la scienza ecc (MUNK)

(9) Nell' Ibn-Tibbon: תארוהו לנו (MARONI)

(10) L' autore si estende lungamente sul profetismo nella 2. parte di quest' opera. (MUNK)

(11) L' autore vuol dire con questa parentesi: Benche la parola נפש

(*a*) Michele Casiri, religioso siro-maronita, nato nel 1710 in Tripoli, recossi a Roma per compiere i suoi studj e quivi stette sino al 1734. Restituitosi a Roma nel 1738, professò le lingue orientali sino al 1748, nel quale anno passò a Madrid e fu addetto alla Biblioteca reale. Fu membro dell' accademia storica, interprete del re e primo bibliotecario. Egli morì nel 1791. Abbiamo di questo infaticabile erudito un' opera grandiosa intitolata « *Bibliotecu arabico-hispana escurialensis ecc.* » che racchiude in 1851 articoli le serie di tutti i mss. arabi dell' Escuriale. (MARONI).

(*b*) Il carrubo è chiamato nella Misnà חרוב ed il frutto חרובין — Dovevasi dunque dire גרעין חרובין — (MARONI).

(*c*) R. Scem-Tob, nel suo commento all' Ibn-Tibbon legge: מה שאינו גשם ולא כח גשם, intendendo per כח גשם tutto ciò che è accidente del corpo, e che non ha esistenza che inerentemente al corpo stesso; ma ciò che non è corpo, nè accidente inerente al corpo, l' uomo volgare non sa immaginarne l' esistenza. (MARONI).

anima, sia un omonimo e che, applicata a Dio, significhi volontà, come fu detto di sopra, cap. 41, si volle tuttavia con quella indicare Iddio come essere vivente, secondo il senso primitivo della parola נפש (MUNK)

(12) Letteralmente : siccome tutte queste azioni non si concepiscono in noi che mediante organi corporali. Si vuol parlare delle azioni onde si è prima trattato, quelle di muoversi, di parlare, di fare le cose (MUNK)

(13) Nell' Ibn-Tibbon : — אשר יהיה בהם הדבור וחמר הדבור « *Mediante i quali avviene la parola e la materia della parola.* (MARONI).

(14) Per materia della parola l' autore intende la voce, o il suono articolato a cui gli organi della parola danno la forma. (MUNK).

(15) L' autore vuol provare con questo passo e gli altri che seguono, non essere attributi i sensi a Dio, se non per indicare la percezione in generale. In fatti questo passo di Geremia significa : Prendete in considerazione la parola del Signore. Quanto al verso — ראה ריח בני la parola ראה, non è propriamente nel senso di vedere ma è un modo di dire per conciliarsi attenzione e come dicesi in italiano : vedi ; e deve tradursi quel passo : vedi, (oppure, ecco), l' odore di mio figlio ecc. Così, ראה אנכי נתן לפניכם היום « *Ecco, io vi pongo dinanzi oggi.* Finalmente, le parole וכל העם ראים, significano « Tutto il popolo percepiva, e la parola ראים si riferisce tanto ai tuoni che alle fiamme. Non è però vero che tutti i sensi si usino a vicenda uno per l' altro ; ma solo quello della vista per qualunque degli altri ; poichè gli antichi consideravano il senso della vista più nobile e superiore a tutti gli altri. (MARONI).

(16) Letteralmente : ciò che è conosciuto e diffuso nella nazione. Secondo l' autore, il passo : וכל העם ראים את הקלות, deve essere spiegato conforme a quel che precede, ossia, dando al verbo vedere ראים il senso più generale di percepire, quantunque, aggiung' egli, non sia assolutamente necessario aver ricorso a questa interpretazione, poichè il verbo vedere (ראים), può quì applicarsi a tutto lo spettacolo della rivelazione del Sinai, che entra nella categoria delle visioni *(a)*. Sembra che l' autore alluda alla tradizione, la quale dice che i due primi comandamenti furono comunicati a tutto il popolo direttamente e non coll' intermezzo di Mosè : אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום — V la seconda parte di quest' opera, cap. 33 *(b)*. Nella versione d' Ibn-Tibbon, la parola (araba) אלמקאם, è tradotta המאמר. Con quella parola l' autore indica lo spettacolo della rivelazione, e deve tradursi in ebraico המעמד come fece Al-'Harizi. V. part. 2. ivi. מעמד הר סיני (MARONI).

(17) V. parte 2. cap. 42. (MUNK).

(18) Cioè, l' inspirazione che viene da Dio o dagli angioli che secondo l' autore, sono l' intelligenze delle sfere. (MUNK)

(19) Letteralmente : affinchè siamo guidati, ossia, affinchè siamo con-

(a) V. la nota precedente. Forse a ciò allude il Midras della מכלתא *(Mechiltà)* ראים את הנשמע מה שא"א לראות במקום אחר — (MARONI).
(b) V. Talmud di Bab., *Macoth*, cap. 1. fog. 23. (MARONI).

dotti a riconoscere. Alcune edizioni della versione d' Ibn-Tibbon hanno erroneamente שנורה colla daleth invece di שנורה (MUNK)

(20) V. cap. 26 nel principio. (MUNK)

(21) La citazione che abbiamo riprodotta, come si trova nei mss. arabi e nella versione d' Ibn-Tibbon, non è esatta : si dovrebbe scrivere : עיני ה' המה משוטטים — V. cap 44, nota 4. (MUNK)

(22) V. cap. 39. (MUNK)

(23) La parola מעי deve essere considerata come voce araba ; se fosse ebraica, come sembra che l' abbiano creduto i due traduttori ebrei bisognerebbe leggere מעים *(a)*. (MUNK)

(24) Nel testo arabo si legge : פי הדא אלפסוק, al singolare ; e ciò prova che fu l' autore che scrisse così, è che anche nelle due versioni ebraiche, si legge : בזה הפסוק — Sarebbe stato meglio scrivere al duale פי הדין אלפסוקין, poichè si tratta di due versi. (MUNK)

(25) Vuol dire : le funzioni della spalla sono considerate come troppo materiali per essere anche metaforicamente, attribuite a Dio. Bisogna più di tutto allontanare da Dio l' idea di un contatto colle cose. V. cap. 18 (MUNK)

(26) V. cap. 26. (MUNK)

(27) Vuol dire : le facoltà dell' anima non si manifestano che mediante degli organi ; chiunqe abbia delle facoltà, deve pure avere degli organi per manifestarle ; esclusi gli organi si escludono pure le facoltà. In Dio non sono organi, poichè non è corpo ; dunque non sono neppure facoltà accessorie alla sua essenza, onde agisca, sappia, voglia ; ma egli sa, vuole, agisce per la sua essenza. V. Scem-Tob. (MARONI)

(28) Nell' Ibn Tibbon : שיהיה בו ענין — Il senso è : *in guisa che vi sia in lui* (MUNK).

(29) Vuol dire : quelli che sono chiamati attributi di Dio, altro non sono che un complesso di facoltà, le quali differiscono tra loro solo pei loro nomi, e che si riducono ad una sola e medesima cosa : *l' assenza di Dio (b)*. (MUNK).

(30) Letteralmente: *che abbraccia e che comprende* (molto) *(c)*. (MUNK)

(31) Nella versione ebraica di Al-Harizi si aggiungono le parole — בזה הענין *(in questo proposito)*. (MUNK).

(32) Nell' Ibn-Tibbon : בכל התלמוד ובמדרשות « *In tutto il Tal-*

(a) Il nome מעים, *intestini*, ha sempre nella Scrittura la forma duale, perchè il tubo intestinale è doppio e con molti avvolgimenti ; e significa anche in generale le interiore, come dice l' autore. Nel testo : והיתה מעי מפלה (Isaia, 17, 1), ha il senso עי *rovina* : « *e diverrà un mucchio di rovine.* Nel Talmud gli intestini sono chiamati בני מעים ed anche — דקין — I ritualisti usarono anche il singolare מעי — Fu anche usato מעי, nella Misnà, per indicare l' interno di un *frutto*, p. es.: — מעי אבטיח « *L' interno del popone.* *(Idujoth*, cap. 3, parag. 3*)*. (MARONI).

(b) In altri termini : Iddio non ha organi ; dunque non ha facoltà accessorie alla sua essenza. Ammettere in Dio degli attributi è come ammettervi della facoltà, poichè attributi e facoltà sono la stessa cosa, nè diferiscono che pel nome. (MARONI).

(c) Nell' Ibn-Tibbon : מאמר כולל — (MARONI).

mud e nei Midrascioth. (Maroni).

(33) Letteralmente: *Persistono in quelle parole esteriori dei profeti*, ossia: usano quelle stesse espressioni, che prese nel senso letterale possono cagionare la corporificazione di Dio. (Munk).

(34) Letteralmente: *siccome l' allegoria si fissò in ciò a cui Dio fu assomigliato.* (Munk).

(35) Ibn-Tibbon traduce: והחזרה בענין *(a)*, ed Al-Harizi ולשוב בענין che manca di chiarezza. La parola (araba) אלאמר sembrami avere quì il senso di precetto, ordine, non quello di cosa. (Munk).

(36) V. sezione 27, in principio. (Munk).

(37) V. part. 3. di quest' opera alla fine del cap. 2. (Munk).

(38) Vale a dire: i Dottori dichiararono con ciò che Iddio si rivelava ai profeti con delle figure ch' egli creava nell' anima o nell' immaginazione dei profeti. (Munk).

(39) Vuol dire: tutto ciò che la facoltà immaginativa ci fa vedere è una creazione divina come quella stessa facoltà. (Munk).

(40) Talmud di Bab. trat. Iebamoth, foglio 104 *a*. (Munk).

(41) Si parla quì dell' atto simbolico della חליצה, o dello Scalzamento che scioglie i vincoli del levirato. V. Deut. cap. 25, v. 9. La cerimonia secondo le disposizioni del codice talmudico, deve farsi con una scarpa di cuoio, in pubblico e di giorno. Il Dottore, di cui quì si parla, non si curò di fare osservare queste tre condizioni, la seconda delle quali particolarmente, quella cioè della pubblicità, è indispensabile. La parola מוק indica una specie di pianella di feltro. Secondo il Lessico A'ruk (ערוך), è una scarpa detta in arabo מוק, *Muk (ocrea crassior) (b)*. (Munk).

(42) Cioè, di cui gli sono assolutamente ignoti gli studj, il metodo e la maniera di parlare. (Munk).

(43) Vuol dire: essi sono troppo superiori ad ogni biasimo per esserne colpiti. (Munk).

(a) Forse fu scritto in errore invece di וההזהרה — (Maroni).

(b) Ecco come si esprime l' *Aruch*: — אלמוק בלשון ישמעאל ועץ למטה ובלעז פיינולי — Nella versione d' Ibn-Tibbon, edizione di Sabionetta trovasi per errore במקום — invece di במוק — (Maroni).

FINE DEL PRIMO VOLUME.

TAVOLA DEI CAPITOLI

CONTENUTI IN QUESTO PRIMO VOLUME

(a) Nella tavola dei capitoli che fece Al-'Harizi e che trovasi pure preposta alla versione ebraica d' Ibn-Tibbon, non vi è il sommario dell' Introduzione (MARONI).

Fine della Tavola dei Capitoli.

ERRATA-CORRIGE.

					ERRORI	CORREZIONI
Not.	p.	III.-	Lin.	2.	sposo	sposò
	«	VII.	«	12.	Bepp	Bopp
	«	X.	«	7.	Bepp	Bopp
	«	*ivi.*	«	17.	Maha-Charata	Maha-Bharata
	«	XVI.	«	14.	furooo	furono
	«	XX.	«	10.	soddifacente	soddisfacente
	«	XXI.	«	9.	nacqe	nacque
	«	XXII.	«	21.	che	—
	«	XXVII.	«	3.	Al-Tadhel	Al-Fadhel
	«	XXX.	«	23.	Tarabi	Farabi
	«	5.	«	2.	sorvegliare	risvegliare
	«	12.	«	29.	ohe	che
	«	13.	«	33.	riguerdai	riguardai
	«	22.	«	8.	da	dà
n.	«	*ivi.*	«	8.	Risbum	Risbam
	«	*ivi.*	«	13.	abbreviazioni	abbreviazione
	«	24.	«	6.	età	metà
	«	*ivi.*	«	31.	התבונה	התכונה
n.	«	25.	«	5.	Nassè	Nassì
n.	«	26.	«	31.	scienze	scienza
	«	27.	«	2.	allontanaste	allontanasti
n.	«	28.	«	7.	אל כחאב	אלכתאב
	«	29.	«	30.	acromatiche	acroamatiche
	«	30.	«	1.	דלאל"ה אלחאיהין	דלאל"ה ֻאלחאירין
	«	*ivi.*	«	17.	jeu	seu
n.	«	*ivi.*	«	7.	1850	1350
n.	«	31.	«	8.	שמראה	שמדבר
	«	32.	«	10.	o Talmud	e Talmud
	«	34.	«	8.	רו חקוקה	דו חקוק"ה
	«	36.	«	1.	אלאחמה	אלאסמא
	«	38.	«	15.	מפי	לפי
n.	«	40.	«	27.	pag. 1	part. 2
n.	«	42.	«	14.	ma compiuta e	è compiuta ma
	«	50.	«	2.	צורא	צורה
n.	«	51.	«	13.	lettera	lettura
n.	«	52.	«	2.	Come tutti	Come in tutti

					ERRORI	CORREZIONI
	p.	57.	lin.	8.	giudicio	giudice
	«	ivi.	«	15.	idenficandolo	identificandolo
	«	58.	«	15.	אלאשהוראת	אלמשהוראתי
n.	«	ivi.	«	7.	surffagi	suffragi
	«	60.	«	1.	abbiamo	abbiano
	«	62.	«	5.	nunziale	nuziale
n.	«	70.	«	6.	enunciati	enunciate
	«	75.	«	28.	figlio	figli
	«	76.	«	5.	sun	suo
	«	78.	«	11.	pooo	poco
	«	81.	«	2.	camune	comune
n.	«	81.	«	4.	cose	case
	«	85.	«	23.	dovono	devono
	«	92.	«	9.	omonima	omonimia
	«	ivi.	«	26.	face	fece
	«	94.	«	2.	tuoi	suoi
	«	95.	«	39.	agli	dagli
n.	«	96.	»	1.	לו שיש לא	לו שיש לו
	«	99.	«	11.	Gerto	Certo
	«	106.	«	11.	rintegrasti	rintuzzasti
n.	«	109.	«	30.	aon	non
n.	«	ivi.	«	34.	degli	e degli
n.	«	117.	«	8.	עמד	חמל
	«	118.	«	21.	נשה	נשא
n.	«	134.	«	1.	ליהם	כליהם
n.	«	141.	«	17.	antichitè	antichità
	«	142.	«	17.	alcun altra	alcun' altra
	«	144.	«	21.	בעדך	בערך
	«	145.	«	18.	del principio	dal principio
	«	154.	«	4.	Perche	Perchè
	«	157.	«	12.	credersi	credesi
	«	162.	«	11.	רכו	לכו
	«	ivi.	«	22.	שאבתם	ושאבתם
	«	163.	«	4.	potrebbe dirsi	non potrebbe dirsi
	«	171.	«	15.	piacrri	piaceri
	«	174.	«	18.	parola	parole
	«	183.	«	10.	הסכל	השכל
	«	187.	«	18.	conformi	conforme
	«	189.	«	10.	poiche	poichè
	«	193.	«	18	da	dà
	«	197.	«	15.	alle	alla
	«	203.	«	15.	tre	tra

					ERRORI	CORREZIONI
	p.	204.	lin.	23.	poichè	perchè
	«	207.	«	5.	sensato	scusato
	«	215.	«	19.	curporis	corporis
	«	219.	«	7.	come e	come è
	«	221.	«	18.	passo	posò
	«	222.	«	1.	attribuito	attribuita
n.	«	223.	«	14.	il luminoso	luminoso
	«	227.	«	2.	ci	si
	«	228.	«	11.	spiega	spiegano
	«	229.	«	27.	nella nostre	nelle nostre
	«	233.	«	2.	Alfakan	Alfakar
	«	*ivi.*	«	7.	plinio	Plinio
	«	235.	«	14.	canafta	canaftu
	«	237.	«	5.	E	È
n.	«	239.	«	1.	הרמה	הראה
	«	*ivi.*	«	15.	משוטטות	משוטטים
	«	240.	«	11.	daremo ascolto	daremo ascolto ?
	«	243.	«	20.	potrei	potrai
	«	246.	«	10.	ההיח	הריח
	«	247.	«	5.	ותשב	ותשת
	«	*ivi.*	«	16.	discernono	discernano
	«	*ivi.*	«	17.	משוטטים	משוטטות
	«	248.	«	19.	che è	— è
	«	253.	«	30.	l' *assenza*	l' *essenza*
	«	*ivi.*	«	3.	il senso ע'	il senso di ע'
	«	*ivi.*	«	9.	della facoltà	delle facoltà
	«	256.	«	21.	applicato	applicata